CONTENIDO

Vol. 6, núm. 11, marzo-agosto 2023
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999



ENCARTES MULTIMEDIA

ENTREVISTAS


ENCARTES
revista digital multimedia



DIRECTORIO









Encartes, año 6, núm 11, marzo-agosto 2023, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luís, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosi, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.



EDITORIAL

QUINTO ANIVERSARIO EN LA SOCIEDAD DE LAS IMÁGENES, LAS REDES SOCIODIGITALES, LA SÚPER INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y LOS TECNOPODERES

Encartes cumple cinco años de haber salido a la luz. Cuando nos visualizamos como una alternativa editorial multimedia, nos pensábamos aprovechando nuevas oportunidades digitales, nuevos alcances, nuevos canales de difusión. Pensábamos en una revista estéticamente atractiva. Nos veíamos siendo un puente generacional entre lecto-escritores y productores audiovisuales. Teníamos la certeza de que la apertura a registros mediáticos liberaría la producción del conocimiento al incluir aquello que no cabe en una hoja de papel. Nos brindaría elementos para transmitir la movilidad y el dinamismo de la realidad que no se puede congelar y encajonar en una hoja vertical.

Lo que no preveíamos es que la alternativa no consistía solo en adoptar herramientas técnicas o formales, sino que nos llevarían a emprender nuevas reflexiones y debates epistemológicos. Quisiera enumerar algunos aprendizajes: esta preocupación nos fue haciendo conscientes de la relevancia de romper con la centralidad de la escritura en las publicaciones científicas para posicionar otros códigos –visuales y orales–, y con ello facilitar la expresión más amplia de distintas voces y ontologías que se viven limitadas por la escritura y la lectura. También nos ha brindado la capacidad de integrar producciones participativas y, por ende, más horizontales, como han sido las convocatorias abiertas a ensayos fotográficos con un mismo tema abordado desde distintos lugares y con distintos lentes. Asimismo nos ha permitido ofrecer formatos de discusión y diálogo, como son las secciones de Coloquios y Discrepancias.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 1-3
https://encartes.mx





Pero, sobre todo, hemos podido reconocer que incluir imágenes, voces y sonidos no demerita el rigor académico, ni debilita la voz crítica, antes bien la amplifica y le imprime tonadas que llevan a la ciencia hacia usos y apropiaciones senso-pensantes. En este trayecto de once números hemos logrado que este proyecto, que se percibía como impensable, se hiciera realidad: la consolidación de una alternativa de comunicar ciencia de manera diferente.

Lo que no imaginábamos eran los alcances que en este periodo tendría el avance del desarrollo tecnológico, sobre todo de la mano de la inteligencia artificial. Gracias a los algoritmos, algunos de nuestros artículos han conquistado a miles de lectores en distintos lugares del mundo. La virtualidad de la revista nos permitió estar preparados durante la pandemia del covid-19, que, por un lado, confinó cuerpos y, por otro, encontró en las redes sociodigitales el salvavidas para la comunicación. La inteligencia artificial nos ha abierto paso a la transnacionalización al utilizar el traductor DeepL para que nuestros contenidos se lean también en inglés, francés y portugués.

Y no es casualidad que este número 11 se dedique al coloquio centrado en un texto de Rossana Reguillo titulado "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica", con el que dialogan Dorismilda Flores Márquez, Néstor García Canclini, Mary Louise Pratt, Salvador Salazar Gutiérrez y Amparo Marroquín Parducci. Quienes conocemos a Reguillo sabemos que le gusta poner el dedo en la llaga para visualizar las producciones comunicativas de realidades emergentes y poderlas atender desde sus determinaciones políticas. Pero, además, siempre va adelante.

La portada de nuestra revista nos hace sentir que vamos en caída libre y sin paracaídas hacia un agujero que invita al abismo, lugar donde se ha construido la ciudad. Lo sorpresivo es que fue realizada por una aplicación que produce imágenes inteligentes, a solicitud de Signa_Lab.

Semanas antes de publicar esta edición, los avances alcanzados por la inteligencia artificial se convirtieron en un tema de sobremesa, llegando incluso a tambalear a la institucionalidad universitaria con la aparición de un programa capaz de escribir sobre un asunto con una estructura de ensayo en la que se ofrecen, además de definiciones, sólidos argumentos. Este programa abre una nueva etapa para las producciones del saber académico y nos exige pensar en los dilemas que nos plantea a futuro:

¿qué tanto la inteligencia artificial suplirá la razón y la imaginación? O, ¿seremos capaces de ampliar nuestras competencias y desarrollar mayor inteligencia tecnosocial?, ¿permitirá ampliar resistencias o contribuirá a concentrar el tecnopoder en el ya anunciado *Big Brother*?

Los invito a disfrutar y recorrer este número de *Encartes* que hemos preparado para ustedes en este 2023.

Renée de la Torre
Directora editorial de Encartes



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

ENSAYOS SOBRE EL ABISMO: POLÍTICAS DE LA MIRADA, VIOLENCIA, TECNOPOLÍTICA

ESSAYS ON THE ABYSS: POLITICS OF GAZE, VIOLENCE, TECHNOPOLITICS

Rossana Reguillo*

Resumen: El ensayo incorpora tres grandes áreas de transformaciones que han sacudido la escena contemporánea: el deterioro institucional, el estallido del(os) pacto(s) social(es) y el agotamiento de los ecosistemas biológicos y sociopolíticos. El objetivo es reflexionar en torno a los impactos de estas transformaciones en nuestros modos de pensar y encarar el trabajo crítico en la producción de saberes sobre el mundo. El ensayo trae al centro de la discusión la pregunta por la imaginación metodológica, una expresión con la que intenta iluminar una franja con frecuencia opaca en el trabajo académico. Se abordan tres dimensiones que han marcado el trabajo de Rossana Reguillo como investigadora y pensadora de lo contemporáneo, a través de las que profundiza en la comprensión de la producción social de sentido y las dinámicas del poder.

Palabras claves: estudios socioculturales, políticas de la mirada, violencias, tecnopolítica, análisis sociodigital.

ESSAYS ON THE ABYSS: POLITICS OF GAZE, VIOLENCE, TECHNOPOLITICS

Abstract: The essay incorporates three large areas of transformations that have shaken up the contemporary scene: institutional deterioration, the detonation of the social pact(s), and the exhaustion of ecosystems, both biological and socio-political. The objective is to think about the impacts of these transformations on our mindsets and address the critical work involved in the production of knowledge about the world. This essay brings the question of methodological imagination to the center of the discussion in an attempt to illuminate an area that often is opaque in academic work. Three dimensions that have marked the work of ros

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 5-36
Recepción: 12 de septiembre de 2022 • Aceptación: 5 de enero de 2023
https://encartes.mx





as a researcher and thinker about the modern world are addressed, deepening understanding of the social production of meaning and the dynamics of power.
Keywords: sociocultural studies, politics of gaze, violence, technopolitics, sociodigital analysis.

> Un buen informe arqueológico no indica tan sólo aquellas capas de las que proceden los objetos hallados, sino, sobre todo, aquellas capas que antes fue preciso atravesar.
> *Walter Benjamin*

Más allá de las intensas transformaciones que han sacudido la escena contemporánea, que agrupo –con fines analíticos– en tres grandes áreas: el deterioro institucional, el estallido del(os) pacto(s) social(es) y el agotamiento de los ecosistemas tanto biológicos como sociopolíticos, me interesa reflexionar en este ensayo en torno a los impactos que estas transformaciones han tenido en nuestros modos de pensar y encarar el trabajo crítico en la producción de saberes sobre el mundo. En otras palabras, me interesa traer al centro de la discusión la pregunta por la imaginación metodológica, una expresión con la que intento iluminar una franja con frecuencia opaca en el trabajo académico y que –me parece– permanece atada a un conjunto de cánones, procedimientos y modos que hoy se estrellan contra una realidad que no es, en absoluto, aquella que vio emerger la etnografía o la observación participante, como la entrevista o la encuesta, por citar algunos métodos que han sido centrales en el desarrollo de las ciencias sociales.

A partir de esta pregunta, busco desarrollar tres dimensiones que han marcado mi trabajo como investigadora y pensadora de lo contemporáneo: el análisis de las imágenes y los regímenes de visibilidad; la violencia y lo atroz; y el análisis de redes a través de grandes volúmenes de datos. Las tres guardan una estrecha relación con mis preocupaciones por profundizar en la comprensión de la producción social de sentido y las dinámicas del poder.

Políticas de la mirada: entender la (in)visibilidad

En la colección de ensayos *Horizontes fragmentados. El desorden global y sus figuras,* que escribí en 2005, entre otras cosas me interesaba plantearme la pregunta por la mirada y sus tecnologías, esa mirada que busca desentrañar, comprender, producir conocimiento. Mi preocupación se centraba

y se sigue centrando en lo que llamaré "regímenes de visibilidad", que entiendo como complejas construcciones sociohistóricas que se articulan a los siguientes puntos:

a) Formaciones históricas particulares, por ejemplo: Occidente/Oriente; Europa/América Latina; Modernidad/Tardomodernidad; Centro/Periferia. Lo que significa que la in-visibilidad está siempre situada.
b) Instituciones socializadoras e intermediarias que la modelan y modulan: la familia, la escuela, las iglesias, los medios de comunicación, las industrias culturales. Se aprende a ver y esa acción tiene repercusiones culturales y sociopolíticas.
c) Lógicas de poder político que devienen en poder cognitivo. Quien(es) determina(n) qué es lo visible y lo invisible, configuran lo cognoscible y enunciable del mundo.

En aquel entonces me planteé una pregunta por las tecnologías de la mirada y su relación con lo que llamé ciencias de proximidad o de lejanía que fueron asociándose a "mirar y entender lo lejos" y "mirar y entender lo cerca", una pista que seguí a través de los inventos del telescopio y, poco tiempo después, del microscopio. Pero esa pregunta se fue transformando en una metarreflexión articulada de manera fundamental a las disputas por la representación de la realidad. Las formas de mirar, históricamente producidas y nunca neutras, me interesaban en tanto me permitían aproximarme al campo de luchas sociales y culturales por la definición legítima de lo real.

En el documental titulado *A Girl like Me*,[1] varias jóvenes afroamericanas narran su autopercepción, el modo en que viven su identidad racializada, la incomodidad con su pelo, con su piel, etc. El documental recupera el experimento realizado por el doctor Kenneth Clark en los años cincuenta llamado "la prueba de la muñeca", que consiste en enseñar a niños afroamericanos (uno por uno) dos muñecos, uno blanco y uno negro, y se les plantean varias preguntas: "Dime qué muñeco te gusta más", "dime cuál es el más bonito", "dime cuál es el más feo". La prueba es terrible porque los niños se inclinan a escoger el muñeco blanco como el más

[1] *A Girl like Me*, documental dirigido por Kiri Davis. Disponible en https://youtu.be/YWyI77Yh1Gg, consultado el 9 de enero de 2023.





bonito y el negro como el más feo. Lo más dramático de la prueba es que en la parte final se les pregunta: "Dime a quién te pareces" y seleccionan al muñeco negro antes calificado de feo y malo.

A partir de este documental y de otros ejercicios, mi interés por las formas de la mirada, que llamaré "políticas de la mirada", fue incrementándose. Entiendo por políticas de la mirada ese conjunto de tácticas y estrategias que, de manera cotidiana, gestionan la mirada, esa que produce efectos sobre el modo en que percibimos y somos percibidos, esa que clausura y abre otros caminos, esa que reduce o esa que restituye complejidad. Políticas de la vida cotidiana que "no vemos" porque, a través de ellas, vemos.

Sobre estas políticas, me interesan tres planos. En primer término, entender cómo la mirada construye representaciones que se asumen como "órdenes naturales", "doxas" como las llama Pierre Bourdieu (2002), esas verdades que no admiten refutación, ni cuestionamiento alguno. En segundo término, cómo se producen los procesos de enmascaramiento, de invisibilidad que tienden a domesticar una realidad demasiado real, la consigna no es solo no mostrar, es no mirar, cerrar los ojos. Y, finalmente, el proceso de estetización y vaciamiento de lo que es mirado para separarlo de su contexto y su sentido. Pasteurizar la imagen para apartarla o, parafraseando a Roland Barthes (1964), consumir la imagen estéticamente y no políticamente. Es la mirada política la que me interesa.

Las formas de mirar la violencia, por ejemplo, cómo mirar las imágenes de lo atroz, qué mira quien mira un cuerpo desmembrado intuyendo que hay ahí una escena previa de tortura. En tal sentido me interesan ciertas imágenes, escenas límite, que trastocan lo cotidiano, en tanto estas producen lo que Georges Didi-Huberman (2016: 32) llama "conocimiento sensible"; se trata del ingreso de lo que es mirado a una dimensión emocional que conmociona y transforma. Así, la mirada es un espacio de tensión permanente, de lucha constante entre lo que ingresa como conocimiento sensible y lo que es obturado como vaciamiento.

Dice Barthes (1964: 44) que "en toda sociedad se desarrollan técnicas diversas destinadas a fijar la cadena flotante de los significados, de modo de combatir el terror de los signos inciertos: el mensaje lingüístico es una de esas técnicas. A nivel del mensaje literal, la palabra responde de manera, más o menos directa, más o menos parcial, a la pregunta: ¿qué es?". Añade Barthes, en una frase tan lúcida como contundente, que "a nivel

del mensaje, el mensaje lingüístico guía no ya la identificación, sino la interpretación, constituye una suerte de tenaza que impide que los sentidos connotados proliferen hacia regiones demasiado individuales (es decir que limite el poder proyectivo de la imagen) o bien hacia valores disfóricos".

De estas dos citas, me interesa resaltar al menos dos ideas ejes para la discusión. Por un lado, lo que Michel Foucault (2009) desarrolló con gran profundidad y que alude al obsesivo poder de control y vigilancia que busca someter lo irruptivo, la anomalía, lo incierto, el excedente de sentido a través de distintas técnicas o dispositivos, cuyo objetivo –dicho a grandes rasgos– es atajar la incertidumbre y fijar los límites precisos para el ejercicio de poder. Y, por otro lado, Barthes nos alerta sobre los artificios del mensaje lingüístico (letrado) como dispositivo de control sobre la imagen, esa "tenaza" que obtura la máquina interpretativa, a través de procedimientos de normalización social y, sobre todo, a través del control de las emociones. Parecería entonces que la imagen es portadora intrínseca de una "intensidad emocional" a la que hay que someter por los recursos de la modernidad: la razón letrada y la contención cartesiana de las pasiones.

Partiendo de estas dos ideas, me aproximo ahora a dos ejercicios empíricos de análisis de imágenes que desarrollé en 2007 porque considero que, pese a la distancia en el tiempo, son poderosos ejemplos de la capacidad perturbadora de ciertas imágenes.

Primer encuadre: escena de tortura

A principios de 2004, la cadena CBS presentó una serie de fotografías y videos que mostraban el trato que los prisioneros iraquíes estaban recibiendo en el antiguo centro de detención de Sadam Huseín y renombrado por el gobierno estadounidense como "Camp Redemption". Las fotografías eran brutales y el escándalo internacional no se hizo esperar.

Diecisiete soldados fueron implicados en los casos de tortura; entre ellos destacan por su especial porno-sadismo Lynndie England, Sabrina Harmon, Charles Graner e Ivan Chip Frederick, este último era el sargento a cargo de la cárcel.

La información principal que nos dan estos documentos fotográficos es precisamente la de su efecto más sobrecogedor, el de la complicidad del ojo que mira y la ausencia de causalidad o, mejor, una causalidad que por absurda es grotesca: los cuerpos torturados están a merced del torturador y este o esta resulta ser la sobrina de alguien, la hija de alguien, el



esposo de alguna de "nosotros". Es decir, el estatuto de visibilidad propone un pacto de lectura: todos los presentes, aun los lectores de diarios o televidentes, estamos involucrados en la escena y solo es posible resistirla mediante el recurso de transformar al cuerpo torturado en una anomalía, suspendiendo cualquier posibilidad de conferir humanidad al cuerpo sometido.

En esta fotografía, la soldado Sabrina Harmon, una de los varios implicados en estas torturas, arrastra por el cuello a un prisionero desnudo con una correa, como si fuera un perro. Las sábanas y trapos en las rejas de las celdas indican que están ocupadas, sorprende entonces que además estén abiertas. La poca tensión en la cuerda y la mirada indiferente de la mujer muestran que el prisionero es dócil, que no opone resistencia a las maniobras de su "ama"; es decir, la información que la foto nos da es que no hay fuerza "bruta" y, sin embargo, el brazo del prisionero revela un pequeño gesto mediante el que ejerce fuerza para sostener su cabeza y que esta no llegue al suelo. La luz artificial impide saber si es de día o de noche, mientras que los papeles y la basura esparcidos por el piso completan el encuadre.

De acuerdo con Roland Barthes, podríamos decir que en esta fotografía hay un *punctum*; esto es, ese "azar en la foto que punza" se trata de "un detalle, un objeto parcial que jala mi mirada, el detalle aparece en el campo de lo fotografiado como un suplemento inevitable" (Barthes, 1989: 79). No lo hace para reflejar el arte del fotógrafo, sino para mostrar que se encuentra ahí y que en eso consiste su videncia, la que lo lleva a tomar al objeto total, sin poder separar a ese objeto parcial (*punctum*) de la escena. El *punctum* en esta fotografía es ese gesto del brazo, esa mínima mueca de

Imagen 1
Imagen de la serie de 198 fotografías de los abusos de los soldados contra prisioneros en la cárcel de Abu Ghraib, hechas públicas por el Pentágono en 2004 por la presión ejercida por el Sindicato de las Libertades Civiles de Estados Unidos (ACLU, por sus siglas en inglés)



humanidad, ese guiño casi imperceptible de resistencia y que el "arte" del fotógrafo no puede aislar, que se convierte a su vez en una "información" incómoda. Pese a la escenografía y la calma aparente de los sujetos fotografiados, el brazo del prisionero sugiere que hay una línea de fuga: la dominación no es total y ello reintroduce al sujeto dominado en la relación de dominación. En otras palabras, la anomalía no logra instaurarse del todo porque el sujeto apela, mediante un gesto mínimo, a su humanidad.

Segundo encuadre: el cuerpo roto y la guerra de necropsias

En marzo de 2007 una noticia conmovió al país, doña Ernestina Asencio, una mujer indígena originaria de Zongolica, Veracruz, de edad avanzada, fue brutalmente violada por elementos del ejército acantonados en la localidad. Se dijo en los primeros momentos que doña Ernestina había sido violada tumultuariamente por soldados apostados en esa zona crítica y rural de Veracruz. Las autoridades locales dieron fe del acto y levantaron una autopsia en la que se señalaba que Ernestina fue violada y su muerte se debió a traumatismos múltiples, lo que levantó una intensa "averiguación" entre autoridades federales, en la que destaca el papel jugado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH). Pero el hoy expresidente Calderón declaraba que no había existido tal violación y que doña Ernestina de 73 años murió de "gastritis crónica y anemia aguda ocasionada por el sangrado digestivo" y añadió "no hay rastros de que haya sido violada por el Ejército".

La fotografía que circuló profusamente en los medios en ese tiempo es impactante:[2] se trata de una mesa forense y un *close up* al rostro de Ernestina y una botella de coca cola para recoger el hilo rojo de sangre que sale de su cráneo. La deshumanización de la persona, la apropiación terrible del cuerpo roto, inerte. Indudablemente se trata de una fotografía filtrada que se convirtió con rapidez en el centro de la disputa en lo que llamo "guerra de necropsias", la realizada por los peritos locales y la practicada después por especialistas federales y personal de la CNDH. Los informes "técnicos" son tan diferentes que la razón científica queda en entredicho, porque

[2] Véase la imagen de la necropsia de Ernestina Ascencio en https://www.jornada.com.mx/2007/04/02/index.php?section=politica&article=004n1pol, consultado el 9 de enero de 2023. Ernestina falleció el 26 de febrero de 2007.



se trata de dos discursos equivalentes en claro enfrentamiento: unos ven gastritis, otros ven “presencia de secreción blanquecina en la vagina”; unos ven anemia por sangrado, los otros diagnostican “región anal con eritema, escoriaciones y desgarros recientes, sangre fresca”. Estamos, pues, ante una disyuntiva severa, o unos o los otros son absolutamente ineficientes o mentirosos. Y se instala la pregunta de cómo un cuerpo inerte es capaz de responder de manera tan contradictoria a las preguntas que la “ciencia forense” le formula. Con informes tan encontrados no es de extrañarse que la “opinión pública se divida” y, una vez más, el cuerpo se constituya en motivo de disputa y enfrentamiento político y la víctima quede fijada en esa imagen terrible que la congela e invisibiliza su condición humana. El cuerpo fotografiado, estudiado, medido, seccionado, pesado, observado, se convierte en este caso en portador de indicios. En el cuerpo roto se verifica la disputa política por establecer el indicio creíble, legitimado, cómodo. El asunto clave de este caso y la imagen que lo representa es que el cuerpo sigue atado a la “verdad” política que el soberano instaura para preservar su propio cuerpo.

Me parece que los ejemplos presentados permiten afirmar con Diego Lizarazo que “La fotografía posee así un principio estructurador de los acontecimientos. La finalidad de dicha escenificación es el encuadramiento de la interpretación tanto de la mirada de quien ve la foto como de quien la produce”. Los cuerpos torturados de Abu Ghraib y el cuerpo inerte de Ernestina se convierten en “vidas que no importan”, que sobran, vidas no llorables, operaciones de sentido a través de las cuales el poder arroja a esos cuerpos al vacío interpretativo o, mejor, poniéndolos a funcionar en un registro interpretativo anclado en la normalización de la violencia ejercida; esos cuerpos como una superficie de inscripción de la anomalía que justificaría o explicaría lo que les sucede.

Cierro este apartado, pero volveré sobre el cuerpo roto en la tercera parte de este ensayo, en el que abordaré el estudio de las redes, la minería de datos y la visualización de los mismos.

Violencias, el abismo de lo atroz

En 2009, la artista Teresa Margolles y el curador Cuauhtémoc Medina presentaron en el Pabellón de México de la Bienal de Venecia la obra *¿De qué otra cosa podríamos hablar?*, que consistía en una serie de piezas que mostraban la atrocidad de las violencias en nuestro país: pedazos de tela





Imagen 2
Tarjeta para picar cocaína de Teresa Margolles

con sangre de víctimas de ejecuciones que la artista recuperó de las morgues, cobijas en las que fueron entregados cuerpos, pisos que eran trapeados con fluidos. Piezas y activaciones que conectaban de una manera brutal a los espectadores con los efectos (reales) de la violencia vinculada al narcotráfico.

De esa serie, me interesa detenerme en lo que Margolles llamó "Tarjeta para picar cocaína", que consistía en repartir esas tarjetas en plástico duro –como una tarjeta bancaria–, que en uno de sus lados mostraba el cuerpo de una persona asesinada. Una imagen repulsiva pero también recursiva en el sentido de que obliga al público a tomar conciencia de su eventual participación en la economía de sangre.

Para dar cuenta del enfrentamiento con lo atroz al que nos convoca Margolles con esta pieza, quiero referirme a esta cita de Adorno: "En una época de horrores incomprensibles, quizá sólo el arte pueda dar satisfacción a la frase de Hegel que Brecht eligió como divisa: la verdad es concreta" (1984: 33); la verdad es brutal y el trabajo de Margolles y otras y otros artistas ha sido clave para hacer hablar lo atroz en un registro que no es el de la espectacularización o el de la banalización.

Quisiera parafrasear aquí el título del extraordinario libro de Enrique Díaz Álvarez (*La palabra que aparece*, 2021): la verdad que aparece en esta pieza de Margolles despliega toda su potencia, la de los efectos de la violencia vinculada al narcotráfico "apabulla, se recuerda, persiste", dirá el autor a propósito de la palabra.

La pregunta que debe formularse es si esta pieza-testigo puede operar una transformación en el *sensorium,* esa sensibilidad tecnosocial que intere-



sara a Walter Benjamin para estudiar la relación entre la técnica y la estética. Esto es, si la pieza-testigo puede producir reflexividad sobre aquello que los poderes gubernamentales callan o invisibilizan y que los poderes mediáticos reducen a estadísticas.

A lo largo de muchos años de investigación en torno a las violencias y lo que en mi trabajo llamo "contramáquinas" (Reguillo, 2011), puedo afirmar que el arte y la *performance* son capaces de penetrar zonas de la experiencia a las que la aproximación periodística o académica tradicionales no pueden acceder. Pienso en la *performance* de Violeta Luna *Réquiem para una tierra perdida*[3] y el profundo impacto que (nos) provocó a quienes perdimos la condición de espectadores para convertirnos en testigos de su poderoso reclamo por los muertos de la violencia en este país. Acompañada del poema de María Rivera, leído por la propia poeta,[4] la *performance*-ritual es la voz de un reclamo, de un duelo, de una desesperanza. Activa de manera brutal el dolor y la angustia frente al desgarramiento en el que se ha convertido México.

Luna aparece en escena, a ras de piso, rodeada de los que seremos sus testigos. Vestida de negro, el pelo recogido y con una bolsa que dice "México 2010", poco a poco va sacando los objetos que lleva dentro: primero unos guantes, unas botellas blancas con el escudo de México, opacas, no podemos adivinar el contenido. Un mazo de pequeñas fotografías de rostros de personas, una túnica blanca, tarjetas con cifras. La solemnidad con la que se prepara, cada pequeño detalle en el que todo su cuerpo está activado, es impresionante. Primero se coloca la túnica blanca y se pinta los brazos también de blanco, suelta su pelo y empieza a cepillarlo lentamente. Su pelo extendido sobre el piso se convierte en la tierra que acoge a los muertos, va poniendo las fotografías, haciendo de la muerte un tejido articulado por el dolor, por la impotencia, por la rabia. Y se produce en ese telúrico momento eso que Didi-Huberman llama "cono-

---

[3] Se puede ver en el propio sitio de la actriz https://www.violetaluna.com, consultado el 9 de enero de 2023. Sugiero visitar también esta página https://hemi.nyu.edu/hemi/es/enc13-performances/item/2021-enc13-vluna-requiem?tmpl=component&print=1, consultado el 9 de enero de 2023.

[4] Se puede escuchar el poema "Los muertos", leído por María Rivera en la Marcha Nacional por la Paz 2011, en https://youtu.be/gYtLFMwQZhQ, consultado el 9 de enero de 2023.

cimiento sensible" (2016: 32), se trata del ingreso de lo que es mirado a una dimensión emocional que conmociona y transforma. Luna vacía dos botellas de líquido rojo sangre sobre su pelo enmarañado por las fotografías. En ese momento los espectadores, devenidos en testigos, estallan en emociones diversas: llantos, murmullos, rostros desencajados. Como dirá Néstor García Canclini, "el arte deja lo que dice en suspenso" (2010). Se instaura una condición de sospecha, la realidad de la guerra encierra un profundo sufrimiento.

La subjetividad trastocada

Además del arte, la crónica, el periodismo de investigación y el trabajo documental también son capaces de producir-lograr conocimiento sensible. La urgente necesidad de otras cartografías que nos permitan mapear la geografía de nuestros miedos, que sean capaces de producir otras hablas, otras narrativas. Gramáticas de lo atroz que a la manera de los mapas medievales en los que se dibujaban demonios, ángeles, catedrales, esa imaginación barroca que hacía del mapa un lugar de la representación simbólica, puedan hoy habilitarnos para no solo documentar la tragedia y la catástrofe, sino que se conviertan en brújulas para encontrar alternativas.



Imagen 3
Ilustración de un mapa barroco.



Cartografías digitales y sus desafíos: registros y algoritmos

Las tecno-aceleraciones que hemos venido experimentando en los últimos años a un ritmo trepidante y sin tregua[5] han redefinido prácticamente todas las dimensiones de la vida social, del conocimiento científico a la vida cotidiana. La información, el saber, la comunicación, los procesos de enseñanza-aprendizaje en el contexto de un mundo-vida crecientemente conectado y la multiplicación exponencial de datos sobre el mundo, la región, la localidad, no han resuelto los enormes problemas que atañen a la sociedad, pero sí han creado condiciones nuevas de posibilidad para hacerlo.

Hoy, la evolución de las ciencias de la computación, la continua hibridación entre las ciencias de redes, la minería de datos, las teorías de la comunicación y las ciencias sociales y las humanidades, construyen conexiones fecundas y promisorias que muestran su rostro más claro en la proliferación de laboratorios universitarios y ciudadanos, en los que se mezclan la curiosidad, el juego, la pasión y el saber que nacen del hacer –con otros–. Se fortalece la cultura del DIY (*Do it yourself*: hazlo tú mismo), la ética *hacker* (poner a disposición de todos), la producción P2P (*peer to peer*, red de pares, entre iguales). El conocimiento se produce cada vez más en red, en la combinación de saberes que provienen de campos distintos, a partir de la investigación y difusión de proyectos que se fundamentan en formas de experimentación y aprendizaje colaborativo a través de distintas herramientas tecnológicas.

La irrupción de las redes sociales ha sido fundamental para la reconfiguración de internet y los modos de socialidad. Entre 2007 y 2009 aparecieron MySpace, Facebook, Twitter, que revolucionaron lo que entendemos hoy por espacio público, lo que entendemos por interacción, lo que entendemos por comunicación y, especialmente –en mi caso–, la manera de acercarnos a formas distintas de producir conocimiento.

En 2016, Signa_Lab, Laboratorio de Innovación Tecnológica y de Estudios Interdisciplinarios Aplicados del ITESO, comenzaba sus actividades, abrevando en tres campos de conocimiento: la cibernética, la teoría del actor-red y la tecnopolítica. Estos campos orientan el trabajo que se reali-

---

[5] Véanse los datos del crecimiento de internet en tiempo real en https://www.webfx.com/internet-real-time/, consultado el 9 de enero de 2023.

za en el laboratorio en torno a la relación entre tecnología, innovación y espacio público.

De la cibernética a la tecnopolítica en clave social

Sabemos que en una sociedad crecientemente conectada con una multiplicación exponencial de datos sobre el mundo, la región, la localidad, la tecnología y las dinámicas digitales no se han resuelto los enormes problemas que atañen a la sociedad, pero sí han creado condiciones nuevas de posibilidad para hacerlo.

La teoría del actor red

Bruno Latour, uno de los más destacados sociólogos de la ciencia contemporánea, propuso en la década de los ochenta, junto con autores como John Law o Michel Callon, la "teoría del actor-red" o TAR (ANT en inglés) que, a grandes rasgos, plantea que "lo social" se constituye por conjuntos temporales de ensamblajes de agentes/herramientas/animales que se irán reconfigurando, tanto por factores internos como externos. La TAR se propone como una metodología de investigación que considera "conjuntos de asociaciones" que se rearticulan de manera constante a través de elementos aglutinadores. Estos conjuntos pueden ser naciones, grupos, partidos, colectivos, movimientos que, de acuerdo con la TAR, son en sí mismos enunciados vacíos que no explican los elementos que los configuran o los modifican.

Para Latour y los practicantes de la TAR, la investigación falla cuando se toma a estas asociaciones como entidades cerradas. Lo que se busca a través de este enfoque es producir explicaciones, es decir, investigar las múltiples relaciones que un "conjunto de asociaciones" teje con otros elementos con los que interactúa. Así, la investigación de carácter procesual deja rastros de todos estos movimientos para comprender cómo funciona una red. Es la lógica con la que actualmente analizamos la conversación en redes sociales.

Latour pone como ejemplo de este tipo de análisis el que realiza sobre un grupo de pescadores de ostras, que busca demostrar que para entender este "conjunto social" es necesario entender su relación con la ostra, ya que esta tiene indudablemente repercusiones en el comportamiento y práctica de los pescadores. Es fundamental entender que las herramientas que utilizan para pescar son a su vez el producto de otra amalgama



de redes que las han producido (empresas, distribuidoras, etc.). Así emergen redes de relaciones planas en las que el grupo social "pescadores" estará vinculado a las ostras, a los fabricantes de barcas, a las tejedoras de redes de pesca, a los vendedores del mercado, etc., lo que abre mucho más los ámbitos de influencia y de explicación de lo que de otra forma se consideraba un grupo social cerrado (Latour, 2008).

El impacto de la TAR en el ámbito de las ciencias sociales, humanas y las teorías de la complejidad ha sido decisivo para transitar de enfoques parciales, autocontenidos y acabados, a un pensamiento abierto y necesariamente relacional. En su libro *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (2008), Latour muestra con claridad que aquello que llamamos "lo social" está lejos de ser una "cosa homogénea"; para el autor, el desafío es el reensamblado de elementos heterogéneos para encarar "el desconcertante rostro de lo social".

> Se comercializa una nueva vacuna, se ofrece un nuevo puesto de trabajo, se crea un nuevo movimiento político, se descubre un nuevo sistema planetario, se vota una nueva ley, ocurre una nueva catástrofe. En cada instancia tenemos que reordenar nuestras concepciones de lo que estaba asociado porque la definición previa se ha vuelto en alguna medida irrelevante (Latour, 2008: 19).

En otras palabras, lo de fondo en estas ideas estriba en asumir la heterogeneidad de elementos supuestamente irrelevantes entre sí (gente publicando fotografías de su rostro, gente expresando solidaridad con el pueblo y las mujeres afganas, gente mostrando la bandera de Afganistán), son justamente la materia de investigación: el análisis de las relaciones entre los elementos: la democracia, el feminismo, la educación, el aprendizaje, los derechos humanos, la justicia, la comunicación, la cultura, la ciudad, las tecnologías, lo público, que representan, desde esta perspectiva, relaciones que hay que reensamblar para producir conocimiento situado. De acuerdo con Latour, la tarea del científico no es la de imponer "un orden, enseñar a los actores lo que son o agregar algo de reflexividad a su práctica ciega" (2008: 28). Por el contrario, se trata de seguir a los actores (actantes para la TAR), atender las innovaciones y especialmente las conexiones en una etapa histórica de aceleraciones diversas.

Gabriel Tarde, precursor muy importante de la TAR o de una sociología alternativa, señalaba que el error de Émile Durkheim había sido reemplazar la comprensión del vínculo social por un proyecto político que apuntaba a la ingeniería social (Vallejos, 2012). Parafraseando a Latour a propósito de este debate, es importante enfatizar para los efectos de este proyecto en que, para Tarde, no había necesidad de separar "lo social" de otras asociaciones como los organismos biológicos, ni de una ruptura con la filosofía o incluso con la metafísica. Lo social, no como un "dominio especial de la realidad, *sino como un principio de conexiones*".

En el trabajo, a partir de millones de imágenes y de *emojis*, nos preguntamos lo siguiente: ¿De qué color es una tragedia? ¿Cuáles son los *emojis* con los que se acompaña una idea, un sentimiento? ¿La tragedia tiene rostros o son planos inanimados? Preguntarle a los datos por las conexiones, lo digital no como un dominio especial de la realidad, sino como un modelador en la producción social de sentido: lo digital como espacio, como objeto, como práctica.



Imagen 4
Estas visualizaciones corresponden al análisis realizado en torno al sismo de 2017 en la Ciudad de México

Me interesa destacar el cambio de narrativa entre los primeros momentos de la catástrofe, donde el *emoji* más frecuentemente tuiteado era el del llamado a la oración, mientras que una vez que se activó el grupo #Verificado19S, el llamado a la acción fue fundamental. Los *emojis* permiten captar las tonalidades afectivas en las conversaciones digitales.



La tecnopolítica

La vida social ha transitado de formas aceleradas a la organización en red; Manuel Castells anticipaba este fenómeno a finales del siglo pasado, cuando señalaba la emergencia creciente de lo que llama "la autocomunicación de masas" (Castells, 2009); es decir, al tránsito del "one-to-many" de los medios y formas comunicativas tradicionales, al "broadcast yourself" (auto-emítete), que ha posibilitado la Web 2.0 y la proliferación de redes, plataformas, aplicaciones que trabajan a favor de la democratización del espacio público al desestabilizar los lugares de enunciación legítimos y cambiar las reglas de la producción de contenidos y circulación de la comunicación.

El término de Web 2.0 puede ser utilizado para entender la posibilidad que se brinda con nuevos servicios de internet que permiten la participación activa de sus usuarios, que pasan de ser meros consumidores a producir contenidos que pueden ser mezclados entre ellos. De acuerdo con Tim O'Reilly, las plataformas de la Web 2.0 permiten "construir una red a partir de la arquitectura de la participación" (O'Reilly, 2007). En este sentido, distintas formas de organización a través de internet se multiplican y extienden, generando nuevas tipologías, técnicas, políticas y, de manera especial, nuevas formas de participación ciudadana.

En el libro colectivo *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones. Sobre la centralidad de redes digitales en el #15m* (2012), ocho activistas-intelectuales del movimiento conocido como #15M (15 de mayo, por la fecha en que se ocupó la Plaza Sol en Madrid) o "los indignados" plantean como definición de "tecnopolítica" lo siguiente:

> La reapropiación multitudinaria de las redes sociales corporativas y la invención de nuevas herramientas libres, junto a estrategias *hacktivistas* a gran escala para fines de organización y comunicación político-vírica, han abierto un nuevo campo de experimentación sociotécnica. Este es el ámbito de lo que denominamos «Tecnopolítica». Tecnopolítica como capacidad colectiva de apropiación de herramientas digitales para la acción colectiva (Alcazan *et al.*, 2012: 8).

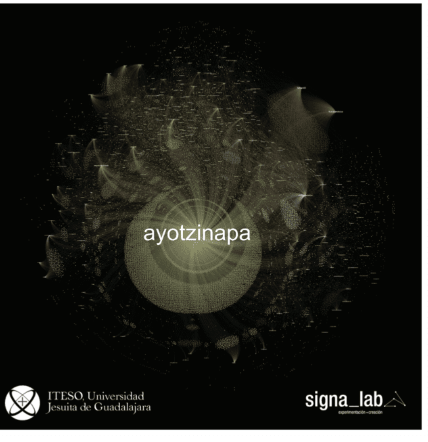
Así, un principio orientador del trabajo en Signa_Lab es analizar y visibilizar la "apropiación social de la técnica y sus dispositivos". Frente a las operaciones de manipulación y desinformación en las redes, sostenemos que la tecnopolítica opera como una herramienta de transformación

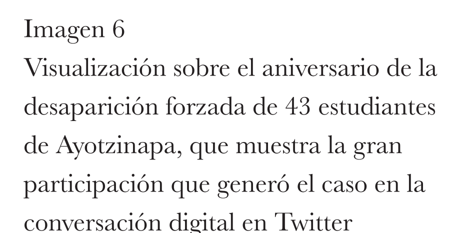
radical en las culturas políticas, en el aprendizaje, en las formas organizativas, en la comunicación, que rompe el esquema emisor-mensaje-receptor, para constituirse en un mapa complejo de multitudes conectadas y en interacción constante. Interacción en la que los sujetos se convierten en productores de contenido, en críticos de la información, lo que favorece la conectividad y la construcción de un imaginario colectivo sobre aquellos aspectos de la realidad que son percibidos por los sujetos como problemas de lo "común", aquello que nos convoca, nos preocupa, nos interpela tanto en lo cognitivo como en lo emocional.

Muestro como ejemplo de ello dos casos emblemáticos de alta densidad y viralización, el movimiento #YoSoy132 y el movimiento alrededor de los sucesos de #Ayotzinapa:



Imagen 5
#YoSoy132
Grafo que muestra las interacciones en Twitter generadas por y alrededor del Movimiento #YoSoy132 en México y otros países. Muestra las relaciones de usuarios a *hashtags*.
Periodo de obtención de los datos: mayo-diciembre de 2012
nodos: 429,635
aristas: 1,373,764
comunidades: 5,247




Imagen 6
Visualización sobre el aniversario de la desaparición forzada de 43 estudiantes de Ayotzinapa, que muestra la gran participación que generó el caso en la conversación digital en Twitter



La tecnopolítica es un eje vertebrador de la indagación en torno a las (múltiples y complejas) formas en que hoy los sujetos, ciudadanos y ciudadanas, jóvenes y adultos, estudiantes y profesores, especialistas y personas comunes, interactúan en el espacio-red para visibilizar, discutir, aprender, crear, intervenir en el espacio público a través de estas tecnologías conectivas.

La cuestión de fondo es que hoy las personas cuentan (de maneras diferenciales y desiguales) con nuevas posibilidades para involucrarse, participar, construir espacios de discusión y contraste con respecto a periodos anteriores, en los que la información, la posibilidad de enunciación, de hacer valer su "punto de vista" estaban bajo el monopolio de los guardianes y administradores de lo público.

En este sentido, con la irrupción de internet la participación, como mecanismo de conexión, deja de estar situada y anclada en un espacio regulado, las posibilidades de participación se amplían, pasando de un sistema unicapa a uno multicapa dentro del que "la información, la atención y el afecto se concentran y canalizan gracias a múltiples dispositivos y capas de comunicación, que están entrelazadas entre sí" (Toret *et al.*, 2013: 136). Estas relaciones llevan a que el territorio físico se vuelva un punto de referencia y las conexiones digitales, junto con sus dispositivos, se conviertan en puntos de entrada a un espacio global.

Hoy, por medio de la llamada ciencia de redes (Barabási, 2012), se han potenciado la *big data* (Magoulas y Lorica, 2009), epistemologías web (Rogers, 2004), desarrollos acelerados que involucran distintas disciplinas; han aumentado las preguntas y las posibilidades de generar conocimiento situado, abierto, reproducible. Desde esta perspectiva, la tecnopolítica se constituye en un enfoque, un modo de aproximación, una estrategia y una metodología para producir conocimiento, experimentación e intervención sobre aspectos sensibles y claves de la realidad.

Retomo aquí el análisis que realizamos en el laboratorio del terrible feminicidio de Ingrid Escamilla, que titulamos, por lo que explicaré más adelante, "Ingrid Escamilla: apagar el horror". Ingrid tenía 25 años, el 9 de febrero de 2020, cuando su pareja la asesinó brutalmente en la Ciudad de México, algunas fotografías de su cuerpo desollado se filtraron y empezaron a circular profusamente.

En el seguimiento que hicimos del caso (en tiempo real), pudimos ver a través de los primeros análisis de redes que había dos narrativas en

pugna: una que luchaba por dignificar a Ingrid y levantar su caso como feminicidio y, la otra, que se burlaba y su muerte se convirtió en un espectáculo: "feminicidio", frente a "fotos", nos alertaron sobre lo que estaba sucediendo con la segunda narrativa. Innumerables cuentas se referían a las fotografías del cuerpo roto de Ingrid y buscaban las ligas o enlaces para poder verlas. El horror.

Imagen 7
Análisis semántico y visualización con nube de las palabras más usadas vinculadas al feminicidio de Ingrid



A lo largo de la mañana del 12 de febrero, pudimos recoger evidencia empírica digital de que había un interés morboso y cruel en este caso específico.

Me permito mostrar a continuación una visualización obtenida a través de Google Trends, una herramienta que permite ver, medir y analizar lo que las personas "buscan" en internet a través de Google, además del volumen de estas búsquedas con distintos parámetros de georreferenciación. Esta herramienta arroja también el conjunto de palabras y los sitios web más utilizados al realizar una búsqueda en específico. El resultado no puede ser más elocuente para documentar la manera en que la violencia ha colonizado buena parte del imaginario en México.

Durante las últimas horas del 11 de febrero y las primeras del 12, cuando la discusión estaba alcanzando su punto más alto en redes, la mirada que predominaba alrededor del feminicidio de #Ingrid se anclaba a las gramáticas del horror, que entiendo como formatos de consumo de información



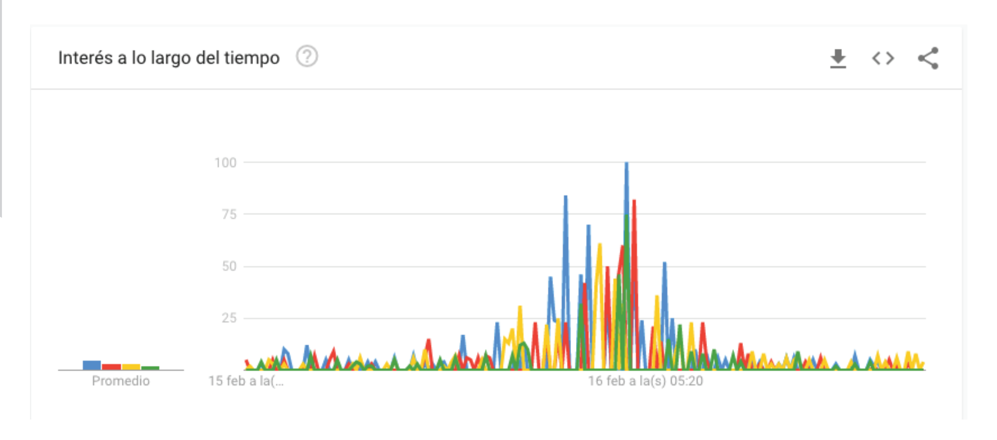


Imagen 8
Análisis de las búsquedas en Google Trends en torno al caso de Ingrid Escamilla
Fuente: Iteso, Signa_lab.

ingrid fotos

Interés por subregión — Subregión

Consultas relacionadas — En aumento

1	bestgore	Aumento
2	blog del narco balacera en uruapan	+2.850%
3	goringa	+2.000%
4	blogdelnarco	+350%
5	periodico la prensa	+250%

Búsquedas que se muestran: 1-5 de 10

ingrid cuerpo

Interés por subregión — Subregión

Consultas relacionadas — En aumento

1	pasala	Aumento
2	periodico pasala	Aumento
3	gore	Aumento
4	el blog del narco	Aumento
5	diario pasala	Aumento

Búsquedas que se muestran: 1-5 de 10

Imagen 9
Análisis de las búsquedas en Google Trends en torno al caso de Ingrid Escamilla
Fuente: Iteso, Signa_lab.



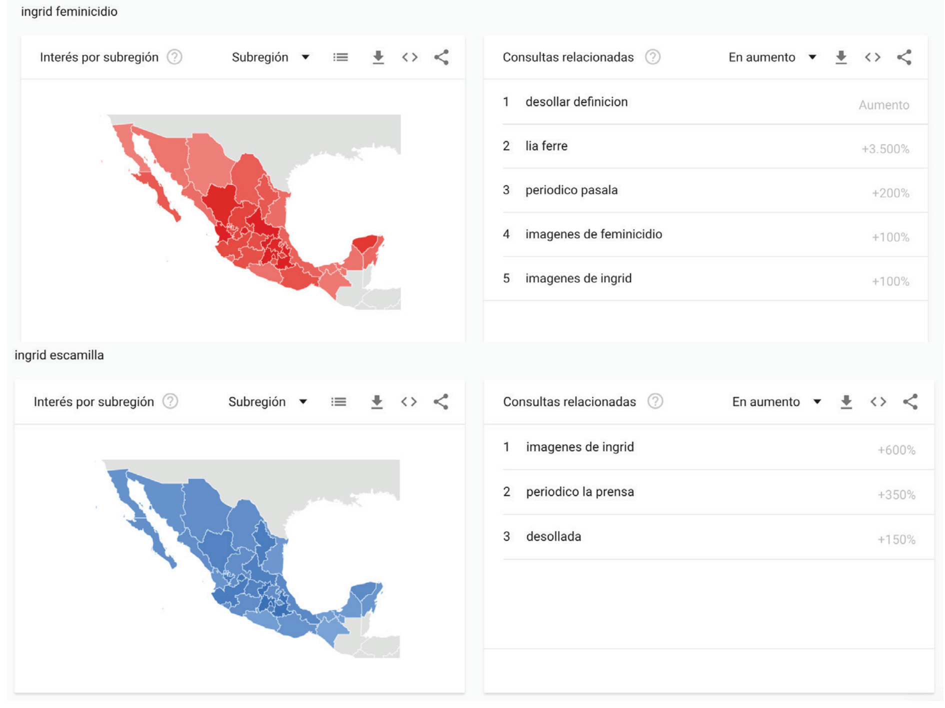


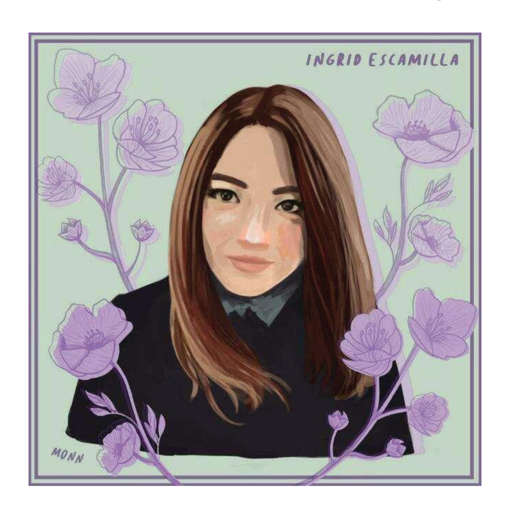
Imagen 10
Análisis de las búsquedas en Google Trends en torno al caso de Ingrid Escamilla
Fuente: Iteso, Signa_lab.

heredados de "estrategias mediáticas que tienden a atenuar la sensibilidad frente a la barbarie", y que urgen a medios y audiencias a preguntarnos por las formas en que "se construye a la víctima" (Reguillo, 2012). En este caso en concreto: la búsqueda de las imágenes del cuerpo de Ingrid. Fotografías filtradas por las propias autoridades de la Ciudad de México, la exacerbación de la brutalidad del feminicidio como eje narrativo en palabras asociadas a ella, la búsqueda de imágenes y videos del acontecimiento en sitios dedicados al género *gore* y algunas de las palabras más usadas por los medios en la cobertura (imágenes, filtración) son muestra de ello.

Ante el fuerte impacto que nos produjo la constatación de lo que estaba sucediendo en las redes, tomamos la decisión colectiva de pedirle a Mónica Vargas, en ese entonces la artista y curadora de contenidos visuales del laboratorio, que elaborara una ilustración con el rostro de Ingrid para acompañar el informe que estábamos elaborando.



Imagen 11
Ilustración de Ingrid Escamilla, realizada por Mónica Vargas para Signa_Lab



Esta "idea" no fue exclusivamente nuestra: la inteligencia colectiva y especialmente de una comunidad digital/presencial de afectos de larga data, que ha buscado revertir el relato terrible de nuestras violencias, logró colocar y viralizar –en pocas horas– miles de imágenes de paisajes naturales, atardeceres, fauna viva, entre otras, con tuits que apelaban al #IngridEscamilla. El horror era apagado por la luminosidad, en poco tiempo, cada que se buscaba #fotosIngridEscamilla, aparecían miles de imágenes bellísimas y amorosas.

La resistencia colectiva frente a la colonización del horror:

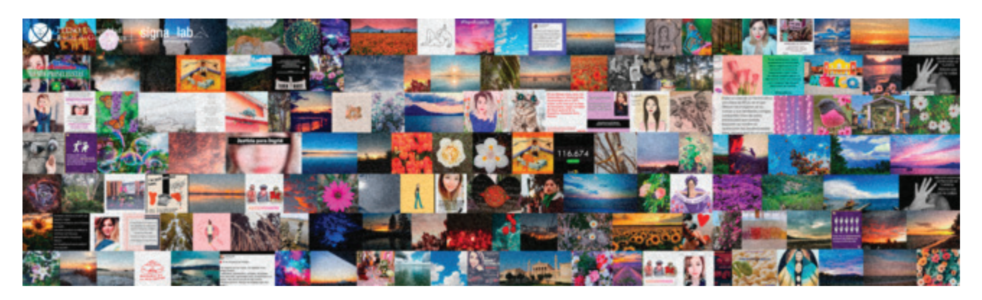


Imagen 12
Collage con algunas de las imágenes compartidas por las personas usuarias de Twitter para "apagar el horror", elaborado por Signa_Lab

Bitácoras covid-19

La pandemia de covid-19 marcó sin duda un antes y un después en el modo de hacer trabajo académico, pues no solo afectó lo que llamamos trabajo de campo, sino el modo en que se tuvo que resolver, a veces de formas muy precarias, la continuidad de la escuela, la universidad, las redes de trabajo académico.

Del 25 de marzo al 01 de abril de 2020, la aplicación Zoom registró 1.4 millones de descargas en Brasil y 745,700 descargas en México. Fue la segunda *app* más descargada después de TikTok. Según Apptopia, entre las diez *apps* de comunicación más descargadas (ios y Android) a nivel mundial en 2020 se encuentran Zoom en segundo lugar, Google Meet en quinto y Microsoft Teams en sexto. Estas cifras son un pálido indicador de las transformaciones que provocó el confinamiento en el mundo académico en particular.

A propósito de la pandemia, nos planteamos como estrategia analítica atender cómo se conversaba en redes sobre la pandemia y sus efectos en distintos ámbitos de la vida, desde lo más personal hasta las implicaciones laborales o políticas. Decidimos abrir en nuestra web una sección que titulamos: "Bit_acoras Covid19".

Para este ensayo me detendré en las dimensiones o afectos movilizados en los inicios de la pandemia, a través del seguimiento y descarga de algunos términos claves que fuimos detectando en el monitoreo cotidiano que se realiza en Signa_Lab. Así #Cuandoestoseacabe fue el *hashtag* utilizado por miles de personas usuarias de habla hispana en las primeras semanas para expresar sus preocupaciones y, especialmente, para comunicar a otras personas usuarias lo que harían al terminar la pandemia. La emocionalidad vertida en estas conversaciones se articuló a la expresión de deseos: visitar a los padres o a los abuelos, ir a la playa, ver a los compañeros de trabajo, etc. Ese *hashtag* estuvo vinculado con otro que también movilizó la conversación o, en otras palabras, que tuvo alta tracción, como calificamos a algunas tendencias con potencia movilizadora (orgánica, es decir, no manipulada), se trató de #compralocal, a través del que se instó a las personas a favorecer el pequeño comercio.

En la siguiente visualización –ya filtrada– se aislaron 6,097 tuits únicos, que se descargaron a mediados de abril.

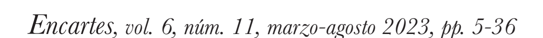
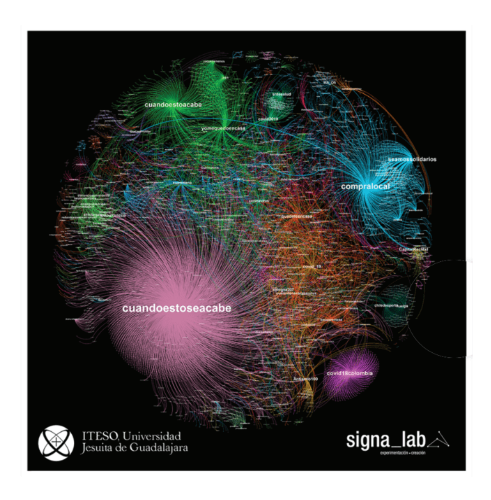




Imagen 13
Grafo que visualiza el comportamiento del *hashtag* #cuandoestoseacabe



El siguiente paso fue seguir los términos o palabras con tinte afectivo. Detectamos que la conversación en torno a la pandemia hizo emerger palabras muy elocuentes para dar cuenta de lo que estaba experimentando la sociedad, las preocupaciones, el temor. La llamada "cuarentena" se convirtió en motivo para intercambiar estas preocupaciones. "Insomnio" fue una de las primeras palabras vinculadas a la pandemia: "¿Y tú tuviste insomnio?" "Sí, claro, es que no puedo...", lo que señalaba un estado alterado emocionalmente hablando.

Recurrimos a dos formas de visualizar los datos, el grafo y una nube de palabras que realizamos a través de un análisis semántico:

Imagen 14
Visualización de la palabra "insomnio" vinculada a "cuarentena"

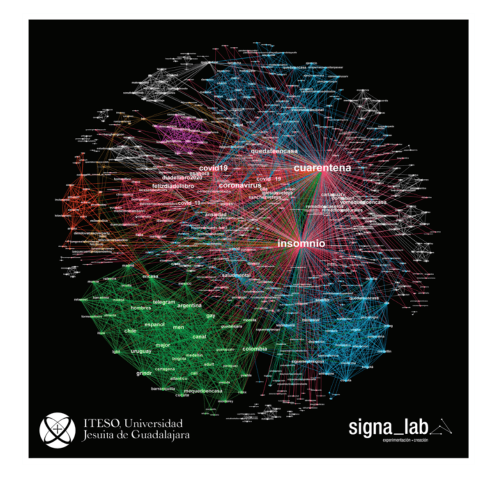


Imagen 15
Nube de palabras del término "insomnio" en Twitter



Luego apareció la palabra "pesadilla", no solo se trataba de compartir malos sueños, sino de calificar la experiencia frente a la pandemia como una pesadilla. La muerte de familiares y amigos, la pérdida del trabajo, las dificultades para el acceso a la conectividad de los hijos.

Imagen 16
Nube de palabras con el término "pesadilla" vinculada a "cuarentena"



Luego irrumpió el "miedo", como una palabra, un sustantivo fundamental con el que la gente estaba hablando de sus propios miedos frente a la pandemia. Puede apreciarse en el grafo como el color azul del nodo "miedo" agrupa varias comunidades o clústeres de interacción.

Al miedo le sigue la tristeza; es una fase más avanzada de la pandemia en la que la pérdida de familiares y amigos, el conteo cotidiano de casos, ya han hecho mella en el ánimo colectivo. La depresión y la ansiedad fueron temas relevantes. En el caso de la palabra "tristeza", resulta relevante observar en el grafo el llamado optimista a la acción colectiva, que quizá se corresponde con un momento tecnopolítico.



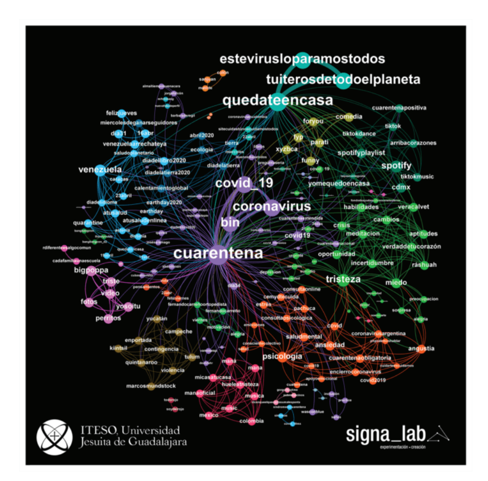
Imagen 17
Análisis semántico de la conversación sobre la pandemia en Twitter que vincula la palabra “miedo” con “cuarentena”



Imagen 18
Nube de palabras, análisis semántico. Conversación sobre “tristeza” y “cuarentena”



Imagen 19
Grafo que muestra las relaciones entre *hashtags* en Twitter, con los términos de búsqueda “tristeza” (comunidad verde) y “cuarentena” (comunidad o clúster morado)



Nos sorprendió que la palabra “esperanza” no adquiriera en la conversación una preponderancia algorítmica. Este asunto me lleva a afirmar que la pandemia configuró un escenario de lo que Baruch Spinoza (1977) llamaría las “pasiones tristes” (miedo, desesperanza, tristeza, frustración), activados por la precariedad laboral o el miedo a perder el empleo, la ex-

periencia de exclusión, la experiencia continua de vulnerabilidad y, especialmente, las sombras de la incertidumbre que se asoman sobre un futuro incierto y agitan el pensamiento.

El análisis de grandes volúmenes de datos en diálogo y tensión productiva con aproximaciones cualitativas posibilita aprehender la realidad desde otra perspectiva. Las redes operan como sistemas de paso, con trayectorias abiertas que se intersectan.

La covid-19 construyó un nuevo "afuera", en el silencio de las calles, en el amontonamiento del transporte público de los que no pudieron parar y quedarse en casa, un afuera que se sostuvo con trabajos precarios y la invisibilización de lo que es necesario para mantener ese "fuera" funcionando. Pero al analizar lo que sucede en las plataformas y redes sociodigitales, al descargar cientos de miles de tuits, de publicaciones en Instagram, lo que se dibuja es un nuevo "adentro" en el que los afectos "nos han atravesado como flechas".

A modo de cierre

Durante la preparación y escritura de *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente* (2021), un concepto, premisa, idea se convirtió en una especie de mantra; con ella me referí al trabajo de algunos cronistas y periodistas como Sergio González Rodríguez, a quien, además de la admiración, me unió una fecunda amistad en la que pudimos compartir preocupaciones afines. La formulación se la debemos a Simon Critchley, que da título a su poderoso libro *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia* (2010).

Critchley llama "demanda ética" al momento en que el sujeto se enfrenta con una demanda que no corresponde a su autonomía; en otras palabras, que lo trasciende y que lo lleva a aceptar, "aprobar" dirá Critchley, esa demanda, en un movimiento constante que compromete en todo momento al sujeto ético. No es una apuesta de una sola vez. A través de Emmanuel Levinas, Critchley muestra el momento de asimetría que surge "con la experiencia de la demanda infinita del rostro del otro y que define al sujeto ético en relación con una separación entre sí mismo y una demanda exorbitante que nunca puede cumplir: la demanda de ser infinitamente responsable" (2010: 59). Esta asimetría ha estado presente en mi trabajo a lo largo de muchos años, interpelada siempre por "la demanda infinita del rostro del otro", una posición ética y académica, social

y estética, que me lleva a hacerme infinitamente responsable de nuestros dolores y nuestras búsquedas.

Para volver sobre la prometida articulación entre los tres ejes de mi trabajo que seleccioné para esta colaboración con *Encartes*, presento un análisis reciente que hicimos en Signa_Lab sobre el asesinato de la periodista Lourdes Maldonado en Tijuana, el 23 de enero de 2022; Lourdes fue la tercera periodista asesinada en esos primeros días del año.

Uno de los temas centrales en las líneas de investigación del laboratorio es "la violencia contra periodistas y la libertad de expresión", así que el monitoreo en torno a estos temas es cotidiano. Para rendir un homenaje digital y al mismo tiempo denunciar los hechos, realizamos un mural con 283 publicaciones de Instagram que hicieron referencia a la periodista, y armamos un mural con su imagen (real) cuando fue a denunciar que estaba siendo amenazada durante una de las conferencias matutinas del presidente Andrés Manuel López Obrador.

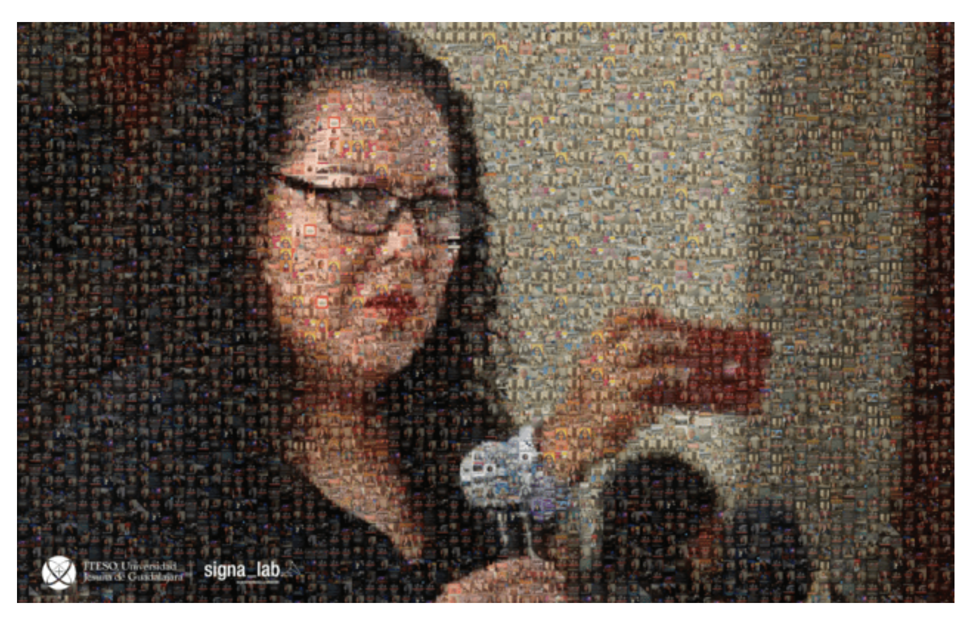


Imagen 20
Mosaico conformado con 238 publicaciones en Instagram que utilizaron el *hashtag* #LourdesMaldonado. Elaborado por Signa_Lab

El hilo con este mural y con información sobre la violencia contra periodistas apareció en la lista de top tweets globales de Trendsmap (https://www.trendsmap.com/twitter/tweet/1486152564923977728). Más allá del impacto logrado con esta publicación, cierro con este tema porque me permite articular las políticas de la mirada, la violencia y lo atroz y la tecnicidad en clave laboratorio de análisis y producción de saberes.

El asesinato de Lourdes Maldonado es atroz. Considero que la representación visual que se logra en estos murales (hacer *zoom* o acercamientos a las pequeñas imágenes que dan forma a esta fotografía es fundamental), convocan un tipo de "reacción", una empatía, una emoción que se deriva de lo que dicen las muchas imágenes que lo componen, hacer ver a una persona, como en el caso de Maldonado; o la representación de una persona, como en el caso de la composición con la imagen de una mujer con un hiyab, cuando los talibanes entraron a Kabul el 15 de agosto de 2021, con el previsible impacto que su llegada tendría para las mujeres y las niñas.

Así, la visualización de la imagen 21 proviene de Instagram y se realizó con 222 fotografías en las que personas usuarias de esa red, mayormente mujeres, publicaron en sus perfiles para solidarizarse con las mujeres afganas cuando los talibanes capturaron Kabul y expulsaron a las mujeres del espacio público. Al hacer un acercamiento al mosaico, pueden apreciarse rostros de mujeres con velo, con el rostro descubierto e imágenes con la bandera de Afganistán. No se trata de una representación neutra o estetizada de la conversación, sino justamente –como plantea la TAR– dar cuenta de manera procesal que va dejando rastros de cómo las personas se colocan frente a un acontecimiento.

Ver y hacer ver ha configurado una parte central de mis preocupaciones. Con estas nuevas herramientas y posibilidades se abren –en la articulación de saberes que van de la antropología al algoritmo, de la ciencia de redes a la semiótica, de la filosofía a la datificación, de la comunicación a las matemáticas– nuevas formas de mapear viejos problemas o nuevas aproximaciones que se intersectan con la experiencia de sujetos crecientemente conectados.

Parafraseando a Jacques Rancière, es posible pensar que esos tres universos: la visualidad, lo atroz y la tecnicidad, son estrategias para romper el mapa policial de lo posible y trazar de nuevo las coordenadas que habrá que transitar para que el conocimiento crítico incomode, sacuda, interpele.



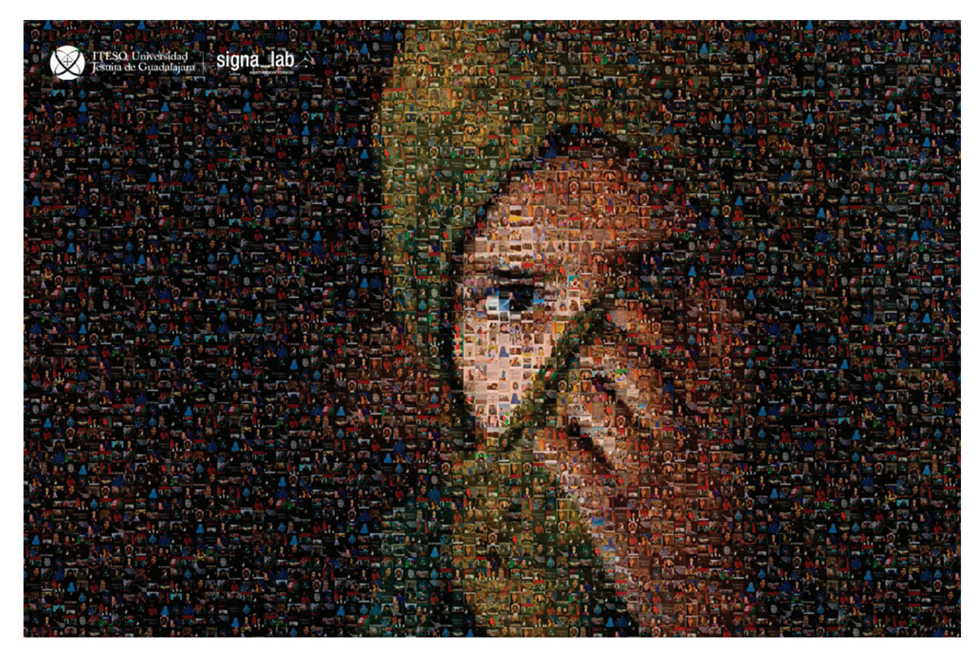


Imagen 21
Mosaico con las 222 imágenes en publicaciones de Instagram mencionando #AfghanWomen que llegaron a más de 500 "me gusta" hasta el 22 de agosto de 2021.

Bibliografía

Adorno, Theodor (1984). *Teoría estética.* Buenos Aires: Hyspamérica.

Alcazan *et al.* (2012). *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones sobre la centralidad de redes digitales en el #15m.* Barcelona: Icaria.

Barabási, Albert-László (2012). *Network Science*. Cambridge: Perseus.

Barthes, Roland (1964). "Rhétorique de l'image", *Communications*, núm. 4, pp. 40-51. https://doi.org/10.3406/comm.1964.1027

— (1989). *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós Comunicación.

Bourdieu, Pierre (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Tucumán: Montressor.

Castells, Manuel (2009). *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press.

— (2009). *La comunicación en la era digital*. Madrid: Alianza.

Critchley, Simon (2010). *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia.* Barcelona: Marbot.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red.* Buenos Aires: Manantial.

Díaz Álvarez, Enrique (2021). *La palabra que aparece. El testimonio como acto de sobrevivencia.* México: Anagrama.

Didi-Huberman, Georges (2016). *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

García Canclini, Néstor (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia.* Buenos Aires: Katz.

Magoulas, Roger y Ben Lorica (2009). "Introduction to Big Data". *Release 2.0*, núm. 11.

O'Reilly, Tim (2007). "What is Web 2.0: Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software". *Communications & Strategies*, núm. 1, pp. 17-37. Disponible en http://papers.ssrn.com/sol3/Papers.cfm?abstract_id=1008839, consultado el 14 de diciembre de 2022.

Reguillo, Rossana (2005). *Horizontes fragmentados. El desorden global y sus figuras*. Guadalajara: ITESO.

— (2011). *La narcomáquina y el trabajo de la violencia: apuntes para su decodificación. E-misférica,* núm. 8.2, Hemispheric Institute. Disponible en: https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-82

— (2012). "De las violencias: caligrafía y gramática del horror". *Desacatos,* núm. 40, México: CIESAS.

— (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente.* Barcelona: Ned.

Rogers, Richard (2004). *Information Politics on the Web*. Cambridge: MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/3770.001.0001

Toret, Javier *et al*. (2013). *Tecnopolítica y 15M: la potencia de las multitudes conectadas.* Barcelona: UOC.

Vallejos Izquierdo, Antonio F. (2012). Presentación. "El debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim". *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, núm. 23, pp. 163-199. https://doi.org/10.5944/empiria.23.2012.834





Spinoza, Baruch, (1977). *Ética. Tratado teológico político*. México: Porrúa. Primeras ediciones: *Ética* (1677) y *Tratado teológico político* (1670).

Rossana Reguillo es investigadora nacional emérita del Sistema Nacional de Investigadores, miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias, profesora-investigadora emérita en el Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO, donde coordina el Laboratorio Interdisciplinario Signa_Lab. Doctora en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, por el CIESAS-Universidad de Guadalajara. Ha sido profesora invitada en diversas universidades de Latinoamérica, España y Estados Unidos. *Tinker Visiting Professor* en el Center for Latin American Studies de la Universidad de Stanford. Catedrática UNESCO en Comunicación 2004, así como en la Universidad Autónoma de Barcelona y en la Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia. Andrés Bello *Chair* en Cultura y Civilización Latinoamericanas, en la Universidad de Nueva York, 2011. Su más reciente libro es *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Barcelona: NED/ITESO, 2021.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

LA IMAGINACIÓN METODOLÓGICA AL LÍMITE: NOTAS SOBRE LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

THE METHODOLOGICAL IMAGINATION AT THE EDGE: NOTES ABOUT THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE

Dorismilda Flores-Márquez*

Resumen: Este texto entra en diálogo con el artículo "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica" de Rossana Reguillo, en el cual la autora coloca la pregunta por la imaginación metodológica y hace un recuento de su propio trabajo de producción de conocimiento a lo largo de los años. A partir de la lectura, planteo una reflexión sobre los modos en que hacemos investigación social, en tres ejes: el posicionamiento que construimos como investigadores, las prácticas de investigación social, para llegar finalmente a la imaginación teórica y metodológica.

Palabras claves: producción de conocimiento, posicionamiento del investigador, práctica científica, imaginación metodológica, imaginación teórica.

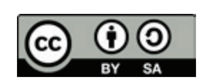
THE METHODOLOGICAL IMAGINATION AT THE EDGE: NOTES ABOUT THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE

Abstract: This text enters into dialogue with the article "Essays on the abyss: Politics of gaze, violence, technopolitics" by Rossana Reguillo, in which the author plants the question using methodological imagination and recounts her own work on production of knowledge over the years. Based on the reading, I propose a reflection about the ways we do social research, using three axes: the positioning we build as researchers, social research practices, and finally arriving at theoretical and methodological imagination.

Keywords: production of knowledge, research positioning, scientific practice, methodological imagination, theoretical imagination.

* Universidad La Salle Bajío.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 37-47
Recepción: 28 de noviembre de 2022 • Aceptación: 17 de enero de 2023
https://encartes.mx





La investigación social, entendida como una serie de prácticas de producción de conocimiento que realizamos en un contexto sociohistórico específico, está –o debería estar– en permanente transformación. Por lo mismo, vale la pena cuestionar una serie de supuestos sobre el trabajo científico, como se ha hecho por mucho tiempo desde la sociología del conocimiento y la filosofía de la ciencia. En ese sentido, pero en otra escala, siempre es un buen ejercicio dar cuenta de lo que hacemos, cómo y por qué lo hacemos.

El artículo "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica", de Rossana Reguillo, lo hace. La investigadora presenta un recuento de su propio trabajo de producción de conocimiento a lo largo de los años, en el que distingue tres dimensiones claves: 1) el análisis de las imágenes y los regímenes de visibilidad; 2) el análisis de la violencia y lo atroz; 3) el análisis de redes desde la tecnopolítica. Todo este repaso proviene de una interrogación sobre la imaginación metodológica que hace la autora a partir de una reflexión sobre las transformaciones de la escena contemporánea y "los impactos de estas transformaciones en nuestros modos de pensar y encarar el trabajo crítico en la producción de saberes sobre el mundo" (Reguillo, 2023: 6).

Para entrar en diálogo con el artículo, planteo una reflexión sobre las formas en que hacemos investigación social, a partir de tres ejes: el posicionamiento que construimos como investigadores, las prácticas de investigación social y, finalmente, la imaginación teórica y metodológica. Me valdré para ello de tres fragmentos de obras artísticas –una escena de una película, una parte de un poema y una línea de una serie– que ayudan a pensar desde otro lado.

Somos hijos de una época, la época es política: el posicionamiento en la investigación

Wislawa Szymborska, la poeta polaca, escribió "Hijos de la época". Retomo un fragmento del poema a continuación:

> Somos hijos de la época,
> la época es política.
> Todos tus, nuestros, vuestros
> asuntos diarios, asuntos nocturnos
> son asuntos políticos.



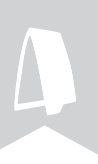
> Quieras o no lo quieras,
> tus genes tienen un futuro político,
> tu piel tiene una tonalidad política,
> tus ojos un aspecto político.
> Lo que dices, resuena,
> lo que callas, tiene un sentido
> de todas las formas, político.

Como hija de una época, creció entre dos guerras y vivió las grandes transformaciones del siglo XX, la poeta tuvo mucho material. Sirva este poema para traer a cuento la necesidad de reconocer que nuestro posicionamiento como investigadores es construido. Algunas cosas no las elegimos –por ejemplo, dónde nacimos, qué acontecimientos van ocurriendo en el mundo– y otras sí –como las perspectivas para abordar determinados objetos y las decisiones que tomamos sobre asuntos éticos–. Muchas y muchos de nosotros crecimos con las imágenes que circulaban en la escuela, del científico como un ser neutral e impoluto, que hace su trabajo de manera objetiva, completamente ajena a intereses externos. Sin embargo, la gente investiga unas cosas y no otras, de un modo y no de otro. Vemos la realidad social a través de unos lentes que tienen capas ontológicas, epistemológicas, teóricas, metodológicas y éticas. Así, nuestras prácticas científicas dependen de una serie de decisiones y los métodos que empleamos nunca son neutros (Anderson, Adey y Bevan, 2010; Becker, 1967; Collignon, 2019; Corlett y Mavin, 2018).

Hace más de 50 años, Howard Becker (1967), en un discurso presidencial de apertura de un congreso de la Society for the Study of Social Problems, puso este asunto sobre la mesa:

> To have values or not to have values: the question is always with us. When sociologists undertake to study problems that have relevance to the world we live in, they had themselves caught in a crossfire. Some urge them not to take sides, to be neutral and do research that is technically correct and value free. Others tell them their work is shallow and useless if it does not express a deep commitment to a value position (Becker, 1967: 239).

En esa línea, el autor pregunta de qué lado estamos. La imagen, hasta cierto punto clásica del investigador, es la primera. La vía que Becker



toma, que otros y otras tomamos y que Reguillo toma, es la segunda. Ella lo expresa explícitamente en su artículo. Con base en Critchley, que a su vez sigue a Levinas, enfatiza la demanda ética y el momento de asimetría, sobre los que dice lo siguiente:

> Esta asimetría ha estado presente en mi trabajo a lo largo de muchos años, interpelada siempre por "la demanda infinita del rostro del otro", una posición ética y académica, social y estética, que me lleva a hacerme infinitamente responsable de nuestros dolores y nuestras búsquedas (Reguillo, 2023: 31-32).

Este posicionamiento tiene que ver con la etnografía, desde la cual no se asume que se está fuera de la realidad que se analiza, sino dentro. Siempre hay sujetos en la etnografía y los etnógrafos suelen hacerse cargo de lo que observan, describen, analizan y producen.

En términos de posicionamiento como investigadores, vale la pena siempre hacer explícita la posición desde la que se parte y las implicaciones que esta tiene en las decisiones metodológicas, las fases de trabajo en la investigación y, sobre todo, en la relación con las y los participantes. Hasta ahí parece que las decisiones son individuales, pero es importante considerar los elementos organizacionales –tales como la posición en la universidad o centro de investigación, el respaldo con que se cuente ahí, el grado de autonomía que se tenga para decidir desde qué temas se abordan hasta con qué equipo de trabajo se cuente– y contextuales –tales como las condiciones sociopolíticas de la ciudad, el país y el mundo; y la política científica nacional–.

El trabajo de Rossana Reguillo puede leerse en clave de "hija de una época política", no solo porque ha sido afectado por las coyunturas, sino porque ha ido tras ellas: de las explosiones en Guadalajara en 1992 a los atentados en Atocha, la emergencia de Occupy Wall Street en Estados Unidos y de #YoSoy132 y Ayotzinapa en México, así como el crecimiento del crimen organizado en México (Reguillo, 2022, 2023; Rodríguez-Milhomens, 2008). Perseguir los acontecimientos, en la lógica de la antropología del acontecimiento, es una decisión ética y política con implicaciones metodológicas.



Lo que no estamos viendo: Repensar las labores de investigación

En *Jack Reacher*[1] (McQuarrie, 2012), el exmilitar del mismo nombre y la abogada Helen Rodin –personajes interpretados por Tom Cruise y Rosamund Pike– colaboran en la defensa de James Barr, otro exmilitar –cuyo papel hace Joseph Sikora– acusado de multihomicidio. En principio, ninguno de los dos parece creer en la inocencia del sujeto. Incluso Jack pide a Helen que conozca a las familias de las víctimas y, con ellas, sus historias. Cuando ella se ha enfrentado a conocer el dolor de las pérdidas y ha terminado de convencerse de la culpabilidad de James –que había dado por hecho casi desde el principio, ante las evidencias casi obvias–, Jack le pregunta qué es lo que no está viendo. Al revisar todos los datos, comienzan a aflorar las inconsistencias y aquello que parecía evidente, era una operación milimétricamente planeada.

Sirva esta escena para pensar en los modos en que hacemos investigación, específicamente en nuestras prácticas de investigación social. En lo personal, me molestan mucho los manuales y las clases de investigación que se llevan de manera lineal, dan la impresión de que es la única ruta posible y que todo debe ser un eslabón que se suma al anterior. Sin embargo, la realidad social –se investigue lo que se investigue– suele ser más dura, interesante y sorprendente de lo que cualquier plan de investigación haya previsto. En este sentido, Restrepo (2018) señala que la capacidad de asombro es una de las destrezas o habilidades básicas de las y los etnógrafos, pero podemos ampliar la reflexión y situarla como elemento clave para toda persona que haga investigación de cualquier tipo.

Cuando abre el artículo que aquí estamos comentando, Rossana Reguillo (2023) señala:

> Me interesa traer al centro de la discusión la pregunta por la imaginación metodológica, una expresión con la que intento iluminar una franja con frecuencia opaca en el trabajo académico y que –me parece– permanece atada a un conjunto de cánones, procedimientos y modos que hoy se estrellan contra una realidad que no es, en absoluto, aquella que vio emerger la etnografía o la observación participante, la entrevista o la encuesta por

[1] Una película estadounidense, basada en el libro *One shot* de Lee Child.



citar algunos métodos que han sido centrales en el desarrollo de las ciencias sociales (Reguillo, 2023: 6).

Es una crítica muy fuerte a las prácticas de investigación, en las que parecen no existir más métodos y técnicas que los convencionales, que aprendimos en esos manuales lineales y que siguen siendo pertinentes para muchas cosas, pero que no son las únicas posibilidades y que no cierran la puerta a la transformación y la creación de nuevas formas.

La autora habla de una "metodología de los Thundercats":

> Aquella vieja caricatura donde Lion O, el señor de los ThunderCats, antes de convertirse en el gran guerrero, levantaba una espada y gritaba: "Espada del augurio, déjame ver más allá de lo evidente". La metodología de los ThunderCats es un dispositivo que construye permanentemente extrañamiento. Pero hay que construirlo, hay que mantenerlo, es un músculo que si lo desentrenas se afloja (Rodríguez-Milhomens, 2008: 16).

Así, la imaginación metodológica resulta vital frente a objetos emergentes o en transformación, como las realidades que hemos visto en la pandemia, que ya habían discutido Rossana Reguillo (Difusión AMIC, 2020a), Edgar Gómez Cruz y Emiliano Treré (Difusión AMIC, 2020b) y que ha sido también una apuesta para otros investigadores (Flores-Márquez y González Reyes, 2021).

Words for death: el trabajo de la imaginación para nombrar lo innombrable

En el principio del primer episodio de *The Rings of Power* (McKay y Payne, 2022), la voz en *off* de Galadriel –interpretada por Morfydd Clark– recuerda su infancia y, en ella, a su hermano Finrod, cuando todo era hermoso: "*We had no word for death*", dice. Después cuenta cómo llegó el horror con Morgoth y los elfos tuvieron que abandonar Valinor, su hogar. "*We learned many words for death*", señala. Más allá del paso de la tranquilidad a la violencia y el horror, hay un asunto clave: las palabras. Los elfos no tenían una palabra para la muerte, pero la realidad tan espantosa les llevó a aprender y crear no una, sino varias palabras para eso.

El trabajo de Reguillo está lleno de nuevos términos para comprender los cambios en un país convulsionado por la violencia, como es México.

Podemos ver un poco en este artículo, "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica", pero también en el libro *Necromáquina: cuando morir no es suficiente*. Eso vemos cuando habla de regímenes de visibilidad y encuentra que en este juego de lo visible y lo invisible hay disputas por la representación de la realidad, que se traducen en políticas de la mirada; eso vemos también cuando pasa de la narcomáquina a la necromáquina y encuentra la resistencia en la contramáquina; o cuando el análisis de grandes volúmenes de datos –y, más bien, metadatos– digitales la lleva a reencontrarse con las gramáticas del horror, pero también con la resistencia colectiva de la tecnopolítica (Reguillo, 2021, 2023).

Aquí es donde, a partir de la mirada etnográfica, va explorando diferentes formas de abordar la complejidad, en el análisis de las imágenes y en el análisis de *big data*. Vamos primero con los grandes datos. En los años recientes, hemos visto un viraje hacia el análisis de datos digitales mediante sofisticadas técnicas de rastreo, limpieza, sistematización y visualización. Por contradictorio que parezca, aquí la mirada etnográfica y la imaginación metodológica son claves, por un lado, para interrogar a los datos y, por otro lado, para ver más allá de las tendencias. Eso se evidencia en el texto que estamos comentando: "Preguntarle a los datos por las conexiones, lo digital no como un dominio especial de la realidad, sino como un modelador en la producción social de sentido: lo digital como espacio, como objeto, como práctica" (Reguillo, 2023: 19).

Sin embargo, se extraña en este caso una reflexión sobre los aspectos éticos en el trabajo con los datos y metadatos. Justamente desde la lógica etnográfica y cualitativa han venido muchas críticas al uso de los datos para la investigación, porque las mismas técnicas que se emplean para hacer una investigación académica, con un interés genuino por comprender las expresiones digitales, se utilizan también para fines menos transparentes.

Vamos ahora con las imágenes. En ellas hay un potencial enorme para la expresión, pero también en el análisis, como han planteado diversos autores (Becker, 2015; Bourdieu, 2003; Darley, 2000; Frizot, 2009).

Más allá de las imágenes, el arte ha sido un espacio clave para documentar, comprender e interpretar la realidad. Becker (2015) plantea que, en el teatro, la literatura y el fotoperiodismo hay esfuerzos muy claros para analizar la sociedad, de ahí que su libro se llame *Para hablar de la sociedad… la sociología no basta*. Mills (2000) plantea que este trabajo analítico desde el arte a veces llega antes que la ciencia y enfatiza el valor de la imaginación



sociológica que las y los artistas desarrollan. En esta línea, Reguillo plantea que "el arte y la performance son capaces de penetrar zonas de la experiencia a las que la aproximación periodística o académica tradicionales no pueden acceder" (Reguillo, 2023: 14).

Estos acercamientos poco convencionales –por decirlo de alguna manera– permiten encontrar otros lugares de enunciación y otras lógicas de análisis, que conviven muy bien con la lógica etnográfica. De acuerdo con Gómez Cruz, "la etnografía en su versión más actualizada es un método en donde procesos casi artísticos, procesos reflexivos, procesos a los que normalmente no estamos acostumbrados/acostumbradas en la formación en métodos tienen que ser centrales" (Difusión AMIC, 2020b). En ese sentido, junto a la imaginación metodológica, agrega Gómez Cruz (Difusión AMIC, 2020b), emerge –o necesitamos que emerja– una suerte de "imaginación conceptual y teórica", que sea la traducción de los hallazgos en teoría.

Ante una realidad que colapsa y que pone a prueba nuestra capacidad de asombro, la imaginación metodológica y teórica se vuelven elementos fundamentales en la investigación social.

(In)conclusiones

El artículo "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica" es una puesta en diálogo de las lógicas de producción de conocimiento en la obra de Rossana Reguillo, a partir de una interrogante sobre la imaginación metodológica. Es abrir la cocina de la investigación para dar cuenta de los procesos que la investigadora sigue y las lógicas que están atrás de las decisiones metodológicas que ha tomado. En ese sentido, puede ser leído como un texto metodológico que ayude a pensar en los modos en que producimos conocimiento. En el trabajo vemos también los trazos de la imaginación teórica que ha ido poniendo en juego Rossana Reguillo.

Como comentario al artículo, en el presente texto he planteado tres ejes, que a su vez se traducen en invitaciones. En primer lugar, el posicionamiento que construimos como investigadores es un recordatorio de que ninguna decisión metodológica es neutra, sino que hay apuestas éticas y políticas en las prácticas científicas. Es también una invitación a hacer explícito desde dónde, cómo y para qué estamos produciendo conocimiento. En segundo lugar, se coincide con la autora en esta crítica a las prácticas de investigación social que se ciñen a formas convencionales,

incluso cuando la realidad está estallando y demanda formas mucho más comprometidas y creativas para su abordaje. Es una invitación a cuestionar nuestras prácticas. El último eje recupera y reconoce el esfuerzo que ha hecho Reguillo para nombrar el horror, pero también la esperanza. Este punto sirve para sostener la necesidad de desarrollar la imaginación metodológica y teórica en la investigación.

La lógica de un comentario es mantener el diálogo, así que estos tres ejes están pensados para seguir conversando en diferentes espacios, porque, aunque muchas publicaciones las firmamos de manera individual, en el proceso previo suele haber más gente y las ideas resuenan cuando se discuten. En ese sentido, este comentario es una apuesta por lo colectivo.

Bibliografía

Anderson, Jon, Peter Adey y Paul Bevan (2010). "Positioning Place: Polylogic Approaches to Research Methodology". *Qualitative Research,* 10 (5), pp. 589-604. https://doi.org/10.1177/1468794110375796

Becker, Howard (1967). "Whose Side Are We On?" *Social Problems,* 14 (3), pp. 239-247. https://doi.org/10.2307/799147

Becker, Howard (2015). *Para hablar de la sociedad, la sociología no basta*. México/Buenos Aires/Barcelona: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre (2003). "Introducción", en Pierre Bourdieu (coord.). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía* (pp. 37-48). Barcelona: Gustavo Gili.

Collignon, María Martha (2019, marzo 29). *Desafíos metodológicos y posicionamiento del investigador* [conferencia]. Seminario Espacialidades en la Era Global, Universidad De La Salle Bajío.

Corlett, Sandra y Mavin Sharon (2018). "Reflexivity and Researcher Positionality", en Catherine Cassell, Ann Cunliffe y Gina Grandy (eds.). *The Sage Handbook of Qualitative Business and Management Research Methods* (pp. 377-389). Londres: SAGE.

Darley, Andrew (2000). *Visual Digital Culture. Surface Play and Spectacle in New Media Genres*. Londres/Nueva York: Routledge.

Difusión AMIC (2020b, diciembre 1). *La vida entre pantallas: Diálogos sobre metodología para el estudio de la cultura digital* [vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=xbXgTXU_cCw



Difusión AMIC (2020a, noviembre 27). *Conferencia Dra. Rossana Reguillo: Escenarios, algoritmos y sistemas complejos investigar la comunicación en la covidianidad* [vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=-xjr2TgSbKc

Flores-Márquez, Dorismilda y Rodrigo González Reyes (coords.) (2021). *La imaginación metodológica: coordenadas, rutas y apuestas en el estudio de la cultura digital*. México: Tintable.

Frizot, Michel (2009). *El imaginario fotográfico*. México: Almadía/Conaculta/UNAM/Fundación Televisa.

McKay, Patrick y J. D. Payne (creadores) (2022). *The Lord of the Rings: The Rings of Power* [serie]. Amazon Studios.

McQuarrie, Christopher (director) (2012). *Jack Reacher* [película]. Paramount Pictures.

Mills, Wright (2000). *The Sociological Imagination: Fortieth Anniversary Edition*. Nueva York: Oxford University Press.

Reguillo, Rossana (2021). *Necromáquina: Cuando morir no es suficiente*. Guadalajara: Ned Ediciones/ITESO

— (2023). "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica". *Encartes Antropológicos*, núm. 11, vol. 6 . https://doi.org/10.29340/en.v6n11.317

Restrepo, Eduardo (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rodríguez-Milhomens, Graciela (2008). "La metodología de los ThunderCats. Entrevista a Rossana Reguillo". *Dixit*, núm. 6, pp. 12-17. https://doi.org/10.22235/d.v0i6.233

Dorismilda Flores-Márquez es profesora investigadora en la Facultad de Comunicación y Mercadotecnia de la Universidad La Salle Bajío, doctora en Estudios Científico-Sociales por el ITESO, integrante del Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt en nivel I. Presidenta de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación para el período 2021-2023, coordinadora del Seminario de Estudios de Internet (México) y co-coordinadora de la sección de Investigación en Comunicación Participativa (IAMCR). Es autora de *Imaginar un mundo mejor: la expresión pública de los activistas en internet* (ITESO, 2019) y co-coordinadora, con Rodrigo González Reyes, de *La imaginación metodológica: coordenadas, rutas y apuestas para el estudio de la cultura digital* (Tintable, 2021).



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

MÁS ALLÁ DE LAS OPOSICIONES BINARIAS

BEYOND BINARY OPPOSITIONS

Néstor García Canclini*

Resumen: Este comentario al artículo de Rossana Reguillo "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica" analiza las indagaciones de la autora sobre los modos de mirar las violencias y las tecnopolíticas en la historia de la antropología y otras ciencias sociales en México. ¿Cómo combinar diversas estrategias para captar la complejidad? También se ocupa del papel de los afectos y las corporaciones electrónicas en la segmentación y las "totalizaciones" de los bienes materiales o simbólicos y las opiniones políticas, así como cuando intentan administrar la diversidad.
Palabras claves: violencias, políticas de la mirada, conocimiento sensible, periodismo, afectividad, cultura digital y tecnopolíticas.

BEYOND BINARY OPPOSITIONS

Abstract: This commentary on the article by Rossana Reguillo, "Essays on the abyss: Politics of gaze, violence, technopolitics," analyzes the author's investigation into the methods of looking at violence and technopolitics in the history of anthropology and other social sciences in Mexico. How to combine the various strategies to capture complexity? This also looks at the role of affections and electronic corporations in segmentation and totalizations of material or symbolic goods and political views, as well as when efforts are made to administer diversity.

* Universidad Autónoma Metropolitana.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 49-60
Recepción: 23 de diciembre de 2022 • Aceptación: 25 de enero de 2023
https://encartes.mx





Keywords: violence, politics of gaze, sensory knowledge, journalism, affectivity, digital and technopolitical culture.

1 Quizá una necesidad primera del comentario al artículo de Rossana Reguillo es hacerse cargo de las preguntas que lo motivan. He seguido sus emprendimientos de investigación, acción mediática y en redes, los libros y artículos en los que analizó los cambios en las miradas, las violencias físicas y tecnopolíticas. Ese horizonte mayor enmarca las siguientes reflexiones.

Comparto su agrupación de los cambios en el deterioro institucional, el estallido de los pactos sociales y el agotamiento de los sistemas biológicos y sociopolíticos. Reconocer cómo afectan nuestros estilos de pensamiento y la producción en la actualidad debilita los encuadres anteriores a quienes –precisamente porque seguimos investigando– nos negamos a refugiarnos en teorías o doctrinas del siglo pasado, o en las críticas que amontonan todo lo que no les gusta en los cajones multiusos del “neoliberalismo” o el “populismo”.

No estoy seguro de que habitemos “una realidad que no es, en absoluto, aquella que vio emerger la etnografía o la observación participante, la entrevista o la encuesta” (Reguillo, 2023). Coincido en la sugerencia de dudar de estos métodos o tácticas, repensar *conjuntamente* sus prácticas, pero me siguen pareciendo productivos. Las “realidades” de descomposición que nos han mostrado estudios del siglo pasado anticipaban el desorden actual y la incapacidad de las instituciones y los viejos pactos para afrontarlos. México (para atenerme al universo principal de este artículo) tiene antecedentes antiguos de estas violencias desbordadas, de las simulaciones con que las instituciones parecían encararlas y cómo arreglos autoritarios se presentaban como suficientes. No falta bibliografía académica que los haya tratado.

Fuera de México, recuerdo mi aprendizaje de que la hegemonía filosófica y política de Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre o Louis Althusser en los años cincuenta a setenta del siglo pasado, en Francia, Italia y varios países latinoamericanos, tenía complicidad con nuestros debates sobre la formación de sujetos, la razón dialéctica y el voluntarismo ideológico. Por eso me atrajo la discusión de Maurice Merleau-Ponty de estos dilemas, quince o veinte años antes de Sartre, cuando asumió la crisis conjunta del humanismo liberal y del marxista en *Humanismo y terror* (1968) y *Las*

aventuras de la dialéctica (1957) (es una de las razones por las cuales elegí a este filósofo para hacer mi tesis). No es casual que el manuscrito que dejó al morir, en 1961, se titulara *Lo visible y lo invisible* (1964), tensión luego crucial en autores como Althusser y retomada en este artículo por Rossana sabiendo que allí sigue habiendo un abismo.

Cuando llegué a México, esas búsquedas existían con otros formatos en las polémicas antropológicas entre marxistas y etnicistas. Al hacer trabajo de campo en Michoacán,[1] hallé en esas comunidades purépechas y mestizas, más apacibles que en años recientes, conflictos entre las estructuras colonizadoras –españolas y nacionales– y los intentos de autonomizarse o subordinarse de otras maneras. Una vasta bibliografía, por ejemplo, el libro de Victoria Novelo (1976), *Artesanías y capitalismo en México*, daba cuenta de las violencias irresueltas. Se me volvieron aún más visibles cuando en las trayectorias de los artesanos, más allá de las comunidades, al viajar a mercados y ferias, trataban con turistas que llegaban a sus fiestas y con los mercaderes del FONART, que compraban sus piezas para revenderlas cien por ciento más caras: comencé a entender cómo estaba tramado el intercambio de sus culturas con el Estado nacional. Me iluminó lo que sucedía más allá de ese México profundo, sus pactos de desigualdad, por qué irrumpieron los diablos de Ocumicho como recurso para representar con esa iconografía siniestra e irónica los viajes de autobuses repletos a Laredo, la importancia de los teléfonos públicos y los quirófanos, y relecturas de historias lejanas: la *Toma de la Bastilla* y el grabado anónimo *El verdugo se guillotina a sí mismo* (García Canclini, 2001).

Admito la necesidad de reformular lo que aprendí y escribí en aquellos años en el trabajo de campo, en las conversaciones con Guillermo Bonfil sobre sus textos y los míos, y al colaborar con él en el consejo que acompañó la creación del Museo de Culturas Populares. En el programa creador de este museo, Bonfil concibió de modo distinto a sus textos las contradicciones del "binarismo" entre el país profundo y el real,[2] que le cuestionó Arturo Warman en la mesa de presentación del célebre libro. Guillermo dedicó la primera exposición de dicho museo a la cultura del maíz llegando hasta las cajas de Corn Flakes, y le pidió a Victoria que curara la segunda muestra sobre la cultura obrera: ambas hablaban de

---

[1] Como referencia conceptual se puede revisar García Canelini (2002).

[2] Como referencia conceptual se puede consultar Bonfil (1990).



cómo se insertaban y reubicaban las culturas de los pueblos originarios en el desarrollo industrial del México moderno.

Es necesario, entonces, repensar la continuidad y la distancia entre el México de hace medio siglo y el actual, así como los modos de estudiarlo; cuánto de esa diferencia se debe a cambios estructurales, observables mediante estadísticas y encuestas, en qué grado afectan la experiencia de lo nacional, lo común y lo desigual, cuyo conocimiento requiere también la etnografía y la observación participante. Si lleváramos más lejos la articulación entre crisis social y metodológica, entre saber y poder, se vuelve necesario averiguar en las agendas políticas y académicas, desde aquellos años, cómo se condicionan recíprocamente. ¿Quizá las inercias en un campo y otro llevan a que las instituciones gubernamentales y universitarias se distraigan de lo que ya anidaba en los modos de mirar la sociedad y atender sus conflictos?

2

Como dice Rossana Reguillo (2023), para "restituir complejidad" es preciso comprender las estrategias de investigación y de acción como políticas de la mirada. Son políticas, afirma, porque abren caminos y clausuran otros. O los enmascaran, los invisibilizan; son procedimientos que al asumir órdenes como naturales, domestican el conocimiento y "someten lo irruptivo, la anomalía, lo incierto, el excedente de sentido" que no cabe en las doxas ni en los ejercicios habituales del poder.

El texto se detiene en formas de mirar las imágenes atroces: las escenas de tortura en los centros de detención de prisioneros iraquíes por parte de soldados estadounidenses en Abu Ghraib. Sabe buscar el *punctum*, lo que punza en las fotos, en el sentido en que Roland Barthes lo detectó para hallar el sentido del conjunto. Usa el procedimiento de análisis para revelar –aquí la densidad del trabajo cualitativo– las astucias informativas del gobierno del presidente Felipe Calderón a fin de distorsionar la violación tumultuaria realizada por miembros del Ejército mexicano a Ernestina Asencio en 2007, en Zongolica, Veracruz. Reguillo dilucida la "guerra de necropsias" ocurrida entre peritos locales, especialistas federales y personal de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH).

> Los informes "técnicos" son tan diferentes que la razón científica queda en entredicho, porque se trata de dos discursos equivalentes en claro enfrenta-

> miento, donde unos ven gastritis otros ven "presencia de secreción blanquecina en la vagina", donde unos ven anemia por sangrado, los otros diagnostican "región anal con eritema, escoriaciones y desgarros recientes, sangre fresca". Estamos pues ante una disyuntiva severa, o unos o los otros, son absolutamente ineficientes o mentirosos. Y se instala la pregunta de cómo un cuerpo inerte es capaz de responder de manera tan contradictoria a las preguntas que la "ciencia forense" le formula. Con informes tan encontrados no es de extrañarse que la "opinión pública se divida" y una vez más, el cuerpo se constituya en motivo de disputa y enfrentamiento político y la víctima queda fijada en esa imagen terrible que la congela e invisibiliza su condición humana (Reguillo, 2023: 11-12).

A partir de este análisis de los cuerpos de Abu Ghraib y Ernestina, muestra la estrategia de las fotos como recursos para convertir a las víctimas en "vidas que no importan". Los trabajos forenses y periodísticos revelan cómo se construye un "vacío interpretativo" que contribuye a normalizar la violencia. Exhibe, en contraste, la capacidad de una obra de Teresa Margolles en la que apreciamos la reelaboración artística de las imágenes para salir de la espectacularización o la banalización y "hacer hablar lo atroz". "El arte y la *performance* son capaces de penetrar zonas de la experiencia a las que la aproximación periodística o académica tradicionales no pueden acceder" (Reguillo, 2023: 14). Menciono brevemente un asunto que Rossana despliega en otros textos: el "periodismo de investigación, el trabajo documental, son capaces también de producir-ligar conocimiento sensible".

Me parece útil destacar que los análisis de ciertos cronistas y periodistas en México están sirviendo para ampliar el campo de la investigación académica al tratar con lo atroz multiplicado cuando sobrepasamos los cien mil desaparecidos y el Estado cumple muy parcialmente su responsabilidad pública. Junto con muchos libros, revistas científicas y tesis, los medios informativos impresos, audiovisuales y digitales contribuyen decisivamente –mientras los partidos callan, invisibilizan– a que el asombro y el horror siga latiendo en la conformación del "sentido común".

Es esta persistencia informativa y la sutileza de muchos análisis, lo que extiende la resonancia de lo ocultado o rutinizado. Permite entender que también los ataques a periodistas se masifiquen. Sin embargo, el asombro y el horror generado por la escena de Abu Ghraib, como mu-



chas equivalentes en México que nos conmueven (y a veces modifican) nuestras doxas, nuestras rutinas de pensamiento ante la crueldad, también generan mezclas de fatiga e impotencia cuando los mismos medios que publican la imagen atroz ofrecen datos abrumadores sobre la expansión de situaciones de horror. Nos excede la multiplicación de casos. A muchos nos moviliza para protestar, exigir investigaciones y justicia. En casos como el de Ayotzinapa sostienen movimientos de reclamación persistentes, indagaciones en otra dirección que producen la caída de funcionarios responsables de la verdad-mentira oficial. La investigación se detiene una y otra vez, como en este caso, en la puerta de los cuarteles. En otros, liberando o extraditando a los capos y dejando que el cártel, con sus fracciones, continúe. En más del 90 por ciento de los casos, la indagación no se realiza y se extiende la percepción ciudadana de que a los partidos y los gobiernos no les interesa o son cómplices. Es conocida la complejidad de este proceso y las enormes dificultades de conocer su estructura: México "es el segundo país, en el mundo, con mayor número de niñas, niños y adolescentes asesinados, se encuentra entre las naciones con la cifra más alta de personas desaparecidas […] ocupa el segundo lugar en el continente americano respecto al feminicidio". Periodistas de investigación realizan informes, como Ricardo Raphael, pero dejan en suspenso la pregunta de hasta dónde llegar, cuántos están dispuestos a avanzar si es "el segundo país en el mundo más peligroso para ejercer el periodismo y, de acuerdo con la UNESCO, 86% de los homicidios cometidos contra las personas pertenecientes a este gremio jamás se resuelven" (Raphael, 5-12-2022).

La periodista Peniley Ramírez observa un cambio en la violencia, la información y la discusión sobre ella: "Más de la mitad de los periodistas que han sido agredidos en México el último año cubrían corrupción política" (2022). Cita a Ciro Gómez Leyva, Lourdes Maldonado, Armando Linares y Flavio Reyes. Su distribución habla de los muchos territorios en que ocurren: Ciudad de México, Tijuana, Michoacán y Chiapas. "Entre enero y junio, se registraron en México 331 agresiones contra periodistas. De ellas, 168 fueron a comunicadores que cubrían corrupción y política. La consigna es clara: si investigas corrupción en México te arriesgas a que te maten. Todos los días" (Ramírez, 2022).

3

Paso a otra cuestión que suscita este panorama de algunas transformaciones ocurridas en este medio siglo en México y en la contemporaneidad. La hemos conversado largamente con Rossana: no existe *una* teoría sobre los dolorosos desórdenes contemporáneos. Quedamos con la perplejidad que la desorganización social genera en nuestras maneras de habitar el mundo y, por tanto, con las incertidumbres sobre los recursos que nuestras disciplinas construyeron para comprender conflictos que se agravan.

Llama la atención que, entre tantas formas existentes de la afectividad, gran parte de las investigaciones en México y en otros países se centren en el odio, la polarización social y política, las indignaciones y los enfrentamientos irreductibles –las formas sociopolíticas de la binarización–. ¿Qué está pasando para que prevalezcan los modos negativos de relación? Odios hacia los extranjeros, hacia los que dentro del propio país pertenecen a otros partidos, otras religiones, otros cárteles, otro género o clase social. Basta leer los diarios y mensajes en redes para hallar enfrentamientos que antes no existían o no tenían la virulencia, el afán destructivo, que ahora exhiben. Pienso también en los movimientos de jóvenes que se autonombran como indignados, a los que Rossana Reguillo ha dedicado centenares de páginas.

Desde el siglo XVI los filósofos dieron importancia a los afectos en la construcción del poder: Maquiavelo y Hobbes reconocieron el papel del amor y el temor de los súbditos. Filósofos modernos, de Bergson a Sartre, de Kuhn a Feyerabend, incluyeron las emociones en el análisis de los procesos de conocimiento. Pero ahora sociólogos y economistas señalan que la organización social posfordista reduce el papel del Estado nacional y transnacionaliza la economía, la cultura y la administración del poder. Altera así los afectos y vuelve insuficientes las formas anteriores de regulación social y disciplinamiento. Estamos ante una forma de biopoder y gubernamentalidad que fragmenta la vida social y aparenta "empoderar" a los sujetos dándoles la responsabilidad de ser emprendedores de sí mismos. Michel Foucault y Nancy Fraser, David Harvey y Frederic Jameson, entre otros, muestran que las formas de distribuir los poderes entre los sujetos y valorar los movimientos locales y autónomos (barrios cerrados, privatización de la seguridad y tecnologías del yo que ayudarían a gestionarnos en esta nueva etapa) generan otros modos afectivos de disciplinamiento. Numerosos estudios exhiben cómo las promesas de democratización de



las comunicaciones traídas por internet acaban diluyendo los accesos individuales libres y las ilusiones de autogestión, sujetando a los usuarios a las corporaciones que roban nuestros datos, inducen comportamientos, generan frustraciones y confrontaciones incontrolables (García Canclini, 2019; Márquez y Ardévol, 2015; Reygadas, 2018).

Lo incontrolable se debe también a la ausencia de una visión de la totalidad o totalidades en pugna, sus interconexiones mayores que en el pasado. En la posguerra la oposición capitalismo/comunismo, o la actual reducción de la complejidad y variedad de conflictos a la polarización neoliberalismo/populismo, dejan fuera los múltiples procesos de desintegración y muerte. Esto nos regresa al análisis de fotografías.

La focalización y el *punctum* son recursos para no abismarse en una comprensión imposible de la totalidad. En cierto modo, hallar el *punctum* restaura la expectativa de encontrar la clave del conjunto; y, como sabemos, si bien el mensaje –la foto– contiene información ordenada con un sentido, los usos de esa imagen y las interpretaciones de los receptores pueden discrepar con esa visión clave, con la línea de fuga hallada por nosotros. "[…]la dominación no es total y ello reintroduce al sujeto dominado en la relación de dominación" (Reguillo, 2023: 11).

¿Cómo lo reintroduce? De maneras muy diversas, notoriamente más heterogéneas en las generaciones jóvenes. Fue evidente desde fines del siglo pasado al desarrollarse una vasta bibliografía en México y muchos otros países sobre la variedad de identidades, maneras de pertenecer y de ser excluido: los que logran insertarse en sus comunidades rurales o urbanas, los que deben migrar, quienes se adhieren a pertenencias donde la falta de trabajos, la informalidad y las músicas los muestran en los mundos del rock, el ska, el hip-hop, el track y tantos otros.

En la mayor sistematización de la "juvenología", el libro *Los jóvenes en México*, coordinado por Rossana Reguillo en 2010, ella intentó agruparlos:

> […]existen claramente dos juventudes: una, mayoritaria, precarizada, desconectada no sólo de lo que se denomina la sociedad red o sociedad de la información, sino desconectada o desafiliada de las instituciones y sistemas de seguridad (educación, salud, trabajo, seguridad), sobreviviendo apenas con los mínimos, y otra, minoritaria, conectada, incorporada a los circuitos e instituciones de seguridad y en condiciones de elegir (Reguillo, 2010: 396).



Luego, la propia autora registra otras diferencias:

> […]de género, de clase, de instancias de inscripción del "yo juvenil" (en el crimen organizado, en los mercados de trabajo y consumo). Aunque intenta construir el concepto abierto de "condición juvenil" para poder examinar en conjunto las variadas formas de ser joven, todo el libro va sumando diversidades: jóvenes empleados y desempleados, indígenas, rurales, pandilleros, rockeros, *punks, emos* y muchos más (Reguillo, 2010: p. 396).

También me asombró en aquel volumen "hallar" lo que no sabemos: "qué porcentaje de los jóvenes mexicanos participa en actividades controladas por el narcotráfico; cuál es el monto económico de las inversiones educativas mexicanas perdidas en jóvenes migrantes que pasan a usar su formación en los Estados Unidos." (Reguillo, 2010: p. 397)

Reguillo informó en aquel momento que en los años 2001 y 2008, pese a que la Ley de Transparencia garantizaba el derecho,

> […] en los años 2007 y 2008 no logró que le proporcionaran estadísticas sobre la edad y el género de los ejecutados y encarcelados por los llamados "delitos contra la salud". Su seguimiento de 650 notas periodísticas en cuatro diarios de circulación nacional le permitió una aproximación: en 70% de los casos vinculados con la delincuencia organizada participan jóvenes menores de 25 años, y en 49% de dichos casos son jóvenes los cuerpos encontrados sin vida (Reguillo, 2010: p. 397).

Lo visible y lo que se oculta se documenta poco.

4

Esta tensión entre la diversidad de saberes y los diversos modos de ocultar se complejiza al apoderarse de la esfera pública en internet y luego concentrarse en las redes sociales. Estas operaciones de reconfiguración de lo social fomentaron, como leemos en el artículo de Reguillo (2023), el tránsito de enfoques parciales y autocontenidos a "un pensamiento abierto y necesariamente relacional". Las imágenes, los memes y emojis incorporan más activamente a la circulación de saberes, cuestiones como "¿De qué color es una tragedia?" o el papel de los rostros y planos inanimados. En parte, pueden trabajar "a favor de la democratización del espacio público



al desestabilizar los lugares de comunicación legítimos y cambiar las reglas de producción de contenidos y circulación de la comunicación".

De acuerdo. Los ejemplos de los grafos producidos por Signa_Lab en muchas situaciones de pérdida y recomposición del sentido (Yo soy 132, Ayotzinapa, feminicidios) contribuyen a ver, medir y analizar los significados dispersos en las redes sociodigitales, las resistencias y las posibilidades de construirlas. Vemos y nos ofrecen ocasiones para hacer ver.

Quiero subrayar, sin embargo, cómo la proliferación de bots, noticias falsas y otras simulaciones también son favorecidas por internet y las redes. ¿Nos está permitiendo la tecnopolítica reducir la parcialidad de nuestras visiones de lo social? ¿Facilita contrarrestar los encubrimientos y las engañosas apariencias de totalidad suministradas por los poderes clásicos, desarrollar un pensamiento más abierto, o engendra muchas perspectivas fugaces y en pugna, lealtades fundamentalistas, sesgadas, detonadoras de pasiones que impiden habitar razonablemente la heterogeneidad?

En cuanto intentamos dilucidar esta oposición, tropezamos con las corporaciones electrónicas, que realizan "totalizaciones" a través de articulaciones algorítmicas. Erosionan y reducen el papel de los Estados, las iniciativas independientes para rearmar lo público. No son, como se creyó en las primeras formulaciones de los estudios sobre medios, homogeneizaciones de lo social y lo cultural, sino que tienden a trabajar con la fragmentación o segmentación de los mercados (de bienes materiales y simbólicos, de opiniones políticas) para agruparlos a fin de controlar y administrar su diversidad. El científico que reconoce los comportamientos y asociaciones multidireccionales de los actores, al modo de Bruno Latour (2008), no tratará de imponer "un orden, enseñar a los actores lo que son", pero sus conocimientos serán utilizados por los poderes corporativos para imponer restricciones a esta arborescencia de los sujetos, a su dispersión y sus ensayos de asociaciones con fines políticos. Estos poderes corporativos conciben nuestras tramas conectivas como recursos para nuevas formas de ingeniería social.

Ni capitalismo vs. socialismo o asociaciones autónomas. Ni neoliberalismo vs. populismo. Vivimos en la disgregación de acciones estatales, estrategias o tácticas corporativas, competencias entre seis o siete corporaciones electrónicas mundiales, organizaciones comunitarias locales o locales-internacionales que se potencian brevemente, a veces, enlazándose en redes, múltiples focos de reflexión y acción, cuidados de los otros, de

uno mismo, de hacer visibles los cuerpos y las solidaridades precarias. Aun los grafos me dejan la conclusión de lo difícil que es trazar mapas. Para que no sean ilusorias las colectivas y colectivos, los caudillos o individuos proteicos, los cambios y las inercias regresivas de las instituciones, es indispensable ver que el poder está a la vez disperso y concentrado. Necesitamos incluir también los movimientos de reconstrucción, junto con los de autodestrucción, por ejemplo las necropolíticas. Para las ciencias sociales y para el colapsado sistema de partidos e instituciones de representación social me parece decisivo reubicarse en este paisaje.

Bibliografía

Bonfil, Guillermo (1990). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.

García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Paidós.

— (2002). *Culturas populares en el capitalismo.* México: Grijalbo.

— (2019). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Guadalajara: Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS).

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Márquez, Israel y Elisenda Ardévol (2018). "Hegemonía y contrahegemonía en el fenómeno *youtuber*". *Desacatos,* núm. 56, pp. 34-49.

Merleau-Ponty, Maurice (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Leviatán.

— (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.

— (1968). *Humanismo y terror*. París: La Pleyade.

Novelo, Victoria (1976). *Artesanías y capitalismo en México*. México: SEP-INAH.

Ramírez, Peniley (2022). "Permiso para matar", *Reforma*. Disponible en: https://www.reforma.com/permiso-para-matar-2022-12-17/op239893?referer=--7d616165662f3a3a6262623b727a7a-7279703b767a783a--.

Raphael, Ricardo (2022). *Informar bajo fuego*. *Grupo Milenio*. Disponible en: https://www.milenio.com/opinion/ricardo-raphael/politica-zoom/informar-bajo-fuego.



Reguillo, Rossana (2010). *Los jóvenes en México*. México: FCE/Conaculta.

— (2023). "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica". *Encartes,* vol. 6, núm. 11. https://doi.org/10.29340/en.v6n11.317

Reygadas, Luis (2018). "Dones, falsos dones, bienes comunes y explotación en las redes digitales. Diversidad de la economía virtual". *Desacatos*, núm. 56, pp. 70-89.

Néstor García Conclini es profesor distinguido en la Universidad Autónoma Metropolitana de México e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Ha sido profesor en las universidades de Austin, Duke, Nueva York, Stanford, Barcelona, Buenos Aires y Sao Paulo. También consultor de la Organización de Estados Iberoamericanos y miembro del Comité Científico del Informe Mundial de Cultura de la UNESCO. Ha recibido la beca Guggenheim, el Premio Casa de las Américas y el Book Award de la Latin American Studies Association por *Culturas híbridas*. En 2014 se le otorgó el Premio Nacional de Ciencias y Artes en México. Sus libros más recientes son *El mundo entero como lugar extraño* y la investigación que coordinó bajo el título *Hacia una antropología de los lectores*. En la actualidad estudia las relaciones entre antropología y estética, lectura, estrategias creativas y redes culturales de los jóvenes.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EL GIRO PLANETARIO Y LA CRISIS DE FUTUROS. COMENTARIO BREVE AL TEXTO DE ROSANNA REGUILLO

THE SPIN OF THE PLANET AND THE CRISIS OF FUTURES: BRIEF COMMENTARY ON THE TEXT OF ROSSANA REGUILLO

Mary Louise Pratt*

Resumen: El giro milenario inauguró una nueva fase en la historia de la humanidad. Del auge del *post-* en los años noventa, pasamos a una nueva conciencia planetaria, producto de la cibernética y la catástrofe ecológica. La humanidad enfrenta una crisis de futuridad. El trabajo de Signa_Labs refleja este giro planetario en sus aspectos tanto cibernético como ambiental. A través de tres décadas, el trabajo de su fundadora, Rossana Reguillo, ha sido marcado por el mismo compromiso político y la urgente preocupación por la persistencia de la violencia, los miedos, lo atroz, la visualidad, ahora articulados por la tecnopolítica.
Palabras claves: futuridad, milenario, planetariedad, saberes, tecnopolítica.

THE SPIN OF THE PLANET AND THE CRISIS OF FUTURES: BRIEF COMMENTARY ON THE TEXT OF ROSSANA REGUILLO

Abstract: The turn of the millennium inaugurated a new phase in the history of humanity. From the post- boom of the '90s, we moved to a new global consciousness, a product of cybernetics and ecological catastrophe. Humanity faces a crisis of futurity. The work of Signa Lab reflects this global turn in both its cybernetic and environmental aspects. Over three decades, the work of its founder, Rossana Reguillo, has been marked by the same political commitment and the same urgent concern about the persistence of violence, fears, atrocity, visuality, now articulated by technopolitics.
Keywords: futurity, millennial, planetarity, technopolitics.

* Universidad de Nueva York.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 61-66
Recepción: 3 de diciembre de 2023 • Aceptación: 16 de enero de 2023
https://encartes.mx





El cambio de milenio ha marcado una nueva fase en la trayectoria de la humanidad y del planeta. El pivote se manifiesta en la construcción de los saberes, tema central del hermoso ensayo de Rossana Reguillo. Los años noventa fueron la época del *post*: posmoderno, poscolonial, poshistórico. Fomentaron un sujeto intelectual que, con la espalda al futuro, miraba hacia el pasado y contemplaba las grandes narrativas que ya se habían agotado y que se habían convertido en objetos de estudio. La onda neoliberal se apoderaba de todo, convirtiendo a la humanidad en agente de la máquina capitalista extractivista, hiperproductiva, hiperconsumidora, despilfarradora. El milenio, por otro lado, inauguró una vuelta hacia el futuro y una crisis de futuridad. El sujeto pensador se dio vuelta para contemplar un futuro apocalíptico, de catástrofe ambiental, marcado por una incertidumbre e imprevisibilidad sin antecedentes. (Como fue la crisis del Y2K, cuando no sabíamos si al momento de transición al año 2000, todas las computadoras del mundo se acomodarían o reventarían. Realmente, con todos los saberes cibernéticos detrás, no se sabía.) ¿Cuál sería el valor, la autoridad de las ciencias, si ya no yacían en su capacidad de pronosticar, en la repetibilidad; si los sistemas empezaban a funcionar de manera imprevisible; si las leyes ya no gobernaban los eventos que antes dominaban? Una crisis de saberes que se desplegó a nivel planetario con la pandemia de covid-19. La demanda de escuchar a los científicos chocó con el hecho de que lo que "sabían", la palabra fidedigna cambiaba de un día para otro.

El giro de milenio también marcó el pasaje de lo global a lo planetario. Es difícil acordarse ahora que solo a fines de la década de los noventa el concepto de lo planetario empezó a difundirse en el discurso intelectual. En los estudios literarios –hablando desde los EE. UU.–, Gayatri Spivak empezó a hablar de la planetariedad a fines de ese decenio. En su manifiesto metodológico, *La muerte de la disciplina* (2003), introdujo el concepto de la planetariedad como instrumento para distanciarnos de "la globalidad capitalista-humanista". Otros críticos, como Masao Miyoshi (1991), también proponían un "giro planetario" en la construcción de los saberes. La cultura popular, como siempre, anticipó y profetizó el cambio. En 1999 en Los Ángeles se inauguró la serie de cómics titulada *Planetary,* que trataba sobre un equipo de superhéroes que se llamaban Arqueólogos del Futuro, quienes operaban en el espacio conocido como el *Wildstorm Universe.* En Perú, la secta religiosa Alfa y Omega (2001) predicaba nuevos saberes que

llegaban en mensajes telepáticos comunicados por "un divino padre solar (extraterrestre) procedente de los lejanos soles Alfa y Omega de la galaxia Trino". Anunciaba un "nuevo reinado de la verdad, la justicia y la igualdad con cielo nuevo, tierra nueva y conocimiento nuevo". Recuerdo mi sorpresa en 2003, cuando el entonces presidente de Francia, Jacques Chirac, pidió "une réponse planétaire" a la epidemia de sida. *¡Planétaire!* Diez años atrás, o cinco, pensé, nadie hubiera usado esa palabra. El imaginario planetario empezaba a florecer. Del agotado prefijo *post-*, se pasó al *geo-*, inaugurando la geohistoria, la geoestética, la geolingüística, las geohumanidades y la geontología, que Elizabeth Povinelli define como un campo de saber donde "lo vivo y lo no vivo colaboran para crear modos de existencia y formas de poder singulares, y empoderamiento" ("the living and the nonliving co-compose to produce singular modes of existence and forms of power –and empowerment" Povinelli, 2016: 5). Otra manera de pensarlo todo. Nuevos conceptos para orientarnos hacia futuros que son un enredo de certeza apocalíptica –catástrofe ambiental, extinciones masivas– y total incertidumbre –¿cuándo, cómo, dónde, cuánto, con qué velocidad, a qué escala?–.

Como sugiere la cita de Povinelli, el paso de lo global a lo planetario produce una descentralización de lo humano y de la agencia humana. Para Spivak, era necesario reimaginarnos como "sujetos planetarios" en lugar de "agentes globales". Este nuevo sujeto planetario, se supone, reconoce su convivencia con las otras entidades no humanas que comparten el planeta, vivas y no vivas, su interdependencia con ellas y sus responsabilidades recíprocas con ellas. El sujeto planetario también reconoce que la actividad de los "agentes globales" ha producido condiciones ecológicas insostenibles, futuros que la humanidad no podrá controlar, ni siquiera anticipar. La crisis de la futuridad es esa. El pasaje de agente global a sujeto planetario requiere de nuevos saberes, ontologías y ambiciones; de construir no estructuras y sistemas, sino estrategias para vivir la incertidumbre, el desconocimiento, el no-tener-idea. Como dice Elizabeth Kolbert, "La opción no es entre lo que es y lo que fue, sino entre lo que es y lo que será" (2021: 17). La incertidumbre es la nueva certeza.

Junto a la conciencia ecológica, la revolución cibernética obviamente ha sido una fuerza protagónica en la formación de la planetariedad y del sujeto planetario, pues no solo hace posible sino que vuelve fácil las experiencias planetarizadas. Un ejemplo temprano fue la manifestación del 14



de febrero de 2003 contra la inminente invasión de Iraq por los EE. UU. Los manifestantes en Estambul y Lagos se comunicaban por teléfono con los de Nueva York y Buenos Aires. Otro fue el largo drama del rescate de 33 mineros chilenos atrapados durante 69 días en el seno del planeta en 2010, que se convirtió en un festejo de colaboración mundial, frente a un público planetario.

Estos dos ejes de lo planetario, es decir, el ecológico y el cibernético, se manifiestan claramente en el trabajo de Signa_Lab, presentado por la eminente crítica cultural Rossana Reguillo en el ensayo sobre el que escribimos aquí. Usando *search engines* asequibles en la red, el equipo de Signa_Lab estudia las respuestas y las reacciones frente a eventos públicos en tiempo real o en secuelas: el temblor en la Ciudad de México en septiembre de 2022, la pandemia de covid-19, Ayotzinapa, el movimiento YoSoy132, los terribles femicidios de Ernestina Ascencio e Ingrid Escamilla. El equipo presenta los resultados de las investigaciones no de forma lineal o discursiva, sino por medio de una estética visual cibernética y netamente planetaria. En específico, las representaciones (obras) reciclan y reinventan la imagen fundacional de la Tierra fotografiada desde la Luna por el astronauta William Anders en 1968. Como en esa foto originaria, las gráficas de circulares en colores vivos flotan en el aire contra un trasfondo negro que representa la vastedad del cosmos. El proyecto del Signa_Lab, sin embargo, es metodológico, no representativo. Propone experimentar con nuevas maneras de construir saberes, de analizar datos, que corresponden a objetos de estudio a gran escala que surgen de la actuación cibernética. ¿Cómo dar a entender el ciberespacio en términos que conmuevan, que hagan sentir, que movilicen la imaginación y la fuerza de lo mítico? En su importante manifiesto *The Great Derangement* (2016), el novelista y crítico surasiático Amitav Ghosh lamenta el empobrecimiento y la deformación del imaginario occidental moderno, producidos por la imposición del realismo como norma estética y epistémica relacionada con el capitalismo industrial. Aferrado a lo particular y lo local, el realismo crea sujetos incapaces de imaginar fuerzas y transformaciones a la amplia escala planetaria ahora necesaria. El trabajo de Signa_Lab intenta superar ese empobrecimiento, pero sin dejar atrás la autoridad del dato empírico. El dato pierde su localidad, su especificidad, su autonomía, para ser absorbido en una representación masiva de conexiones efímeras alrededor de una noticia.

La brillante Rossana Reguillo siempre ha trabajado con urgencia ética, social, política. Como ella misma afirma aquí, los temas de la violencia, los miedos, la visualidad, las amenazas a los pactos sociales son temas que la han preocupado desde los años noventa. Ahora integra la devastación ecológica como actor y protagonista en la construcción de los futuros. El México pos-NAFTA ha sido el escenario de sus investigaciones y el objeto de su compromiso ético-político, así como de su amor. La categoría de lo atroz la provoca. Al contemplar las fotos de Abu Ghraib, de los femicidios, se pregunta lo siguiente: "¿Cómo es posible que tales cosas ocurran, que haya seres humanos capaces de hacer tales abominaciones, y luego celebrarlas?". Pensando en Amitav Ghosh, opino que la categoría de lo atroz marca exactamente el punto en que el realismo cede a lo mítico. Marca un cambio de escala. Lo atroz, como lo sublime, enfrenta el imaginario realista con algo que no puede normalizar. Lo atroz siempre provoca lo que Reguillo identifica como un modo de conocimiento capaz de incitar demandas de cambio. Según ella, el instrumento de cambio en la edad cibernética es la tecnopolítica –el ciberactivismo y la cibersolidaridad–.

Las producciones investigadas por Signa_Lab ofrecen retratos impactantes de la conectividad cibernética, y celebran su capacidad de generar participación democrática, vastas comunidades y experiencias compartidas. Surge entonces la pregunta sobre si las enormes capacidades movilizadoras de la tecnopolítica servirán mejor a las derechas políticas que a las izquierdas. A diferencia de las izquierdas, las derechas actuales rompen libremente el pacto del hecho contra la invención, la verdad contra la mentira, como parte de una estrategia política que genera conocimiento sensible y participación comunitaria por medio de historias inventadas, compuestas para movilizar fuerzas antidemocráticas. Las derechas autoritarias se han dado el lujo de aprovechar plenamente las artes de la ficción. Para los movimientos democráticos, esta maquinaria falsificante representa una contradicción inaceptable con los fines de la democracia, dilema que para las derechas no existe. En nuestra crisis de futuridad, el futuro de la tecnopolítica también permanece imprevisible e incierto.





Bibliografía

Alfa y Omega (2001). *Divina Revelación*. Lima: s/e.

Ghosh, Amitav (2016). *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. Chicago: University of Chicago Press.

Kolbert, Elizabeth (2021). *Under a White Sky: The Nature of the Future*. Nueva York: Crown.

Povinelli, Elizabeth (2016). *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.

Miyoshi, Masao (1991). "Turn to the Planet: Literature, Diversity, Totality". *Comparative Literature*, 43:4, pp. 283-97.

Spivak, Gyatri (2003). *La muerte de una disciplina*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Mary Louise Pratt es profesora emérita de la Universidad de Nueva York, en el Departamento de Español y Portugués y en el Departamento de Análisis Social y Cultural (Social and Cultural Analysis).



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

EL ACONTECIMIENTO IRRUMPE. EL HORROR DE LAS VIOLENCIAS CONTEMPORÁNEAS Y LA EROSIÓN DEL PACTO SOCIAL EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO

THE EVENT BARGES IN: THE HORROR OF MODERN VIOLENCE AND THE EROSION OF THE SOCIAL PACT AT MEXICO'S NORTHERN BORDER

Salvador Salazar Gutiérrez*

Resumen: En las dos últimas décadas, la región fronteriza del norte del país, en particular Ciudad Juárez, ha enfrentado un paisaje dominado por diversas violencias ligadas no solo a la presencia del narcotráfico y el crimen organizado, sino también a aquella generada por la intervención punitiva por parte del Estado mexicano. En ese sentido, repensar los marcos explicativos en torno a enfoques teóricos-metodológicos ha constituido una de las tareas claves en contextos donde, en palabras de Rossana Reguillo, el miedo se apodera de un presente en crisis como expresión de un paisaje colapsado.

Palabras claves: acontecimiento, horror, violencias, acción colectiva, Ciudad Juárez.

THE EVENT BARGES IN: THE HORROR OF MODERN VIOLENCE AND THE EROSION OF THE SOCIAL PACT AT MEXICO'S NORTHERN BORDER

Abstract: In the last two decades the border region in the north of the country, Ciudad Juárez in particular, has faced a landscape dominated by various types of violence tied not only to the presence of drug trafficking and organized crime but also to that generated by the punitive intervention on the part of the Mexican state. In this sense, rethinking the explanatory frameworks in relation to theoretical-methodological approaches has constituted one of the key tasks in contexts

* Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 67-79
Recepción: 15 de noviembre de 2022 • Aceptación: 14 de diciembre de 2022
https://encartes.mx





where, in the words of Rossana Reguillo, fear takes possession of a present in crisis and as an expression of a collapsed landscape.

Keywords: events, horror, violence, collective action, Ciudad Juárez.

Punto de partida

Nos reúne en esta edición de la revista *Encartes* una obra fascinante y de referencia obligada de nuestra académica Rossana Reguillo, no solo por los tiempos en convulsión que hemos estado viviendo en nuestro país en los últimos años, sino por el llamado urgente a una academia adormecida en la que se vuelve imprescindible un pensamiento crítico y creativo que abone al entendimiento de lo que acontece. Manifestaciones de violencias que han sacudido el ámbito de la vida cotidiana de un número creciente de la población, sumado a un Estado incapaz o completamente superado que, en varios de sus ámbitos, ha sido cómplice de la crisis humanitaria resultado de fenómenos como la migración desbordada, el narcotráfico, los feminicidios, las desapariciones o desplazamientos forzados, entre otros.

Este ensayo presenta una serie de líneas de lectura sobre el impacto de la obra de Rossana Reguillo en el abordaje del fenómeno de las violencias y la producción del horror en la frontera norte de México. Como bien ha señalado la autora, ya no podemos seguir pensando al horror como exceso, sino como expresión central de las violencias que marcan las trayectorias vivenciales. Desde hace más de una década, como profesor de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, una de mis preocupaciones centrales ha sido comprender cómo diversas violencias se articulan en torno a la experiencia cotidiana de las y los jóvenes habitantes de esta ciudad fronteriza. En este sentido, han sido fundamentales categorías como socialidad de resguardo, subjetividades del riesgo, subjetividades disidentes, entre otras,[1] que han marcado el desarrollo inicial de mis aproximaciones al estudio de las culturas juveniles en esta región.

El artículo “Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica”, que encabeza la sección de “Coloquios interdisciplinarios” de la revista *Encartes*, nos aproxima a una compleja trayectoria de

[1] Para mayor referencia recomiendo la obra *Jóvenes, violencia(s) y contexto fronterizo*, libro publicado en 2016, que permite dar cuenta con mayor detalle de cómo han sido desarrollados dichos conceptos en gran medida y que tienen como referencia fundamental la obra de Rossana Reguillo.

pensamiento en la que Reguillo (2021) ha insistido en la necesidad de narrar y nombrar los malestares y horrores, síntomas del colapso civilizatorio de la modernidad. A finales del siglo pasado, fenómenos como el feminicidio comenzaban a dar cuenta de la crisis que producía un modelo económico basado en la expropiación de la vida como condición del incremento de capitales trasnacionales; en las dos décadas del presente siglo, hemos enfrentado un escenario en el que la barbarie y lo monstruoso han constituido dos marcas del abismo en el que no logramos observar, con todo y las contra-articulaciones que buscan disidir el orden establecido, un horizonte de certeza que nos permita pensar que la alternativa es posible.

El presente ensayo da cuenta de cómo se han articulado las observaciones teórico-metodológicas que, por lo general, han privilegiado tres premisas que, en mi opinión, son de suma relevancia en el quehacer de la investigación en el campo de los estudios socioculturales.[2] En primer lugar, en diversos espacios académicos se ha enfatizado que es fundamental en el quehacer de la investigación la "robustez teórica con la solvencia empírica", como andamiaje que da solidez a nuestras aproximaciones explicativas. Sumado a ello, Rossana Reguillo, fiel a su capacidad creativa y rigurosa, sitúa lo que ha llamado como "la epistemología de la espada del augurio",[3] esto es, ver más allá de lo evidente. Y, en tercer lugar, el uso del "lenguaje metafórico" como recurso analítico para fortalecer el andamiaje teórico del que se sirve el investigador para comprender los fenómenos que se le presentan.[4] Estas tres premisas son relevantes y constituyen

[2] En febrero del 2022, por invitación de Rossana Reguillo, realizamos el seminario "#Contar lo contemporáneo", en el que participamos un grupo de colegas para compartir nuestras perspectivas en el sentido de los giros teórico-metodológicos que asumimos frente a las complejas realidades que vivimos. En su participación, Rossana nos recordó estas tres premisas como aspectos relevantes que no debemos olvidar en un posicionamiento epistémico.

[3] Con una sagacidad impresionante, la doctora Reguillo retoma una serie animada infantil llamada *ThunderCats*, en la que su personaje principal posee una espada que, ante una amenaza, coloca frente a sus ojos y menciona la frase "Espada del augurio, deja ver más allá de lo evidente".

[4] En una entrevista realizada en Buenos Aires en 2010, Rossana hace énfasis en trabajar con metáforas en un acto de conexión ante una necesidad de producir conceptos en



un punto de partida en el comprometido ejercicio de la investigación científica ante un paisaje de "lo atroz y el colapso", como dos expresiones de las violencias contemporáneas.

Violencias de hoy, violencias de siempre[5]

El escenario de la frontera norte, en particular la región del estado de Chihuahua, ha enfrentado históricamente diversas expresiones de violencias vinculadas a los fenómenos como la llamada "guerra sucia" por parte del gobierno mexicano contra campesinos y estudiantes en la década de los setenta, asesinatos en la vía pública vinculados al inicio de la presencia del narcotráfico con el poder que comenzó a gestar el Cártel de Juárez en los ochenta, así como el feminicidio como una expresión brutal frente a los cuerpos de las mujeres con los primeros casos al finalizar los años noventa.[6] Colocar la mirada en un horizonte de mayor amplitud permite advertir cómo las violencias que enfrentamos en la región fronteriza del norte del país se articulan a procesos históricos en los que las condiciones estructurales de la violencia constituyen una ardua y necesaria tarea de reflexión.

De obligada lectura, el libro *Capitalismo gore*: *control económico, violencia y narcopoder* de Sayak Valencia (2010)[7] permite comprender cómo en el contexto reciente de la frontera norte de México el uso desenfrenado, grotesco y espectacular de la violencia, de quienes ella denomina como "sujetos

---

un trabajo de acumulación, que trasciende las lecturas o visiones del momento. Véase https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/902/803

[5] En 2013, la revista *Desacatos* del CIESAS publicó el número 40 dedicado a la temática de las violencias. En él, además de la participación de Rossana Reguillo, encontramos una expresión muy contundende de la profesora Elena Azaola en el sentido de su llamada de atención para no caer en una lectura de corto alcance frente a lo que acontecía en el país en relación con las violencias: "muy pocos esfuerzos se han dedicado a intentar comprender las causas, a descifrar el sentido, a explorar los factores sociales específicos que han permitido a la violencia escalar a sus actuales niveles más allá de los factores delincuenciales" (Azaola, 2013: 15).

[6] Para mayor referencia, consúltese la obra de la investigadora Julia E. Monárrez (2009) de El Colegio de la Frontera Norte.

[7] Obra en la que se retoman los planteamientos del filósofo camerunés Achille Mbembe en torno a la necropolítica.

endriagos", evidencian la perversidad de un modelo económico sostenido en lógicas de consumo de los entornos vitales, así como la presencia de necropoderes que vuelven rentable la gestión de la muerte violenta. En este sentido, el enfoque de la necropolítica del filósofo camerunés Achille Mbembe (2011) ha significado una ruta clave y del pacto social y cómo la vida se somete al poder de la muerte. Como bien señala Sayak Valencia:

> Cuerpos concebidos como productos de intercambio que alteran y rompen las lógicas del proceso de producción del capital, ya que subvierten sus términos al sacar de juego la fase de producción de la mercancía, sustituyéndola por una mercancía encarnada literalmente por el cuerpo y la vida humana, a través de técnicas predatorias de violencia extrema (Valencia, 2010: 15).

Hablar de la frontera es colocarnos ante un espacio intersticial en el que históricamente han operado poderes extractores de la vida y el ecosistema asociado a factores como una industria manufacturera altamente rentable para un modelo económico neoliberal, así como la histórica presencia del narcotráfico y crimen organizado, que generan un vínculo perverso asociativo con el Estado mexicano, dando cuenta con ello de la aparición de una lógica paralegal (Reguillo, 2007). Esta categoría es relevante en la obra reciente de *Necromáquina* (Reguillo, 2021) que, junto al concepto de violencia expresiva, permite repensar los mapas conceptuales frente al horizonte que nos aqueja.

Paralegalidad, el estallido de los pactos

Ante el escenario que interpela a los académicos con urgente prioridad, no podemos perder de vista que una de las rutas comunes que ha sido propiciada, tanto en el espacio de la académica como en los medios de comunicación, es la idea de un "combate" frente a un fenómeno etiquetado como crimen organizado. Sin embargo, en este punto radica una de las preocupaciones claves de la categoría de paralegalidad que utiliza Reguillo (2007) ante el colapso de las instituciones y la gestación de un orden que todavía no es, pero está en vías de serlo. La paralegalidad es una forma intermedia que se viene tejiendo entre lo legal e ilegal, binomio en franca crisis, "funda su propio orden, sus propios códigos, sus normas, y cómo dirime sus conflictos" (Reguillo, 2021: 1).



En el caso concreto de la región que comprende Ciudad Juárez, los operativos policiaco-militares de las tres últimas administraciones de los gobiernos federales, en particular el Operativo Conjunto Chihuahua-Juárez, son expresiones de medidas o acuerdos que a escala binacional han significado estrategias de implementación de "mano dura" principalmente hacia la población civil. Ejemplo de ello fue la Iniciativa Mérida[8] que constituyó un programa de flagrante expresión intervencionista, en el que, con el argumento de la "ayuda estratégica", el gobierno de Estados Unidos invirtió una cantidad enorme de recursos financieros y operativos para favorecer el fortalecimiento y la capacitación táctica de corporaciones policiales y del ejército en el combate al narcotráfico y crimen organizado.[9] El resultado fue la toma fáctica de la seguridad pública a cargo de militares entrenados en estrategias de contrainsurgencia, quienes llevaron a cabo operativos caracterizados por las violaciones sistemáticas a los derechos humanos.

En este contexto, Ciudad Juárez ha sido la expresión contundente de tres procesos que denotan la erosión del pacto social. Un modelo económico-social basado en una lógica hiperconsumista de los cuerpos (juveniles) que establece una separación entre quienes pueden formar parte de los criterios de selectividad y aquellos otros/otras que cada vez son obligados a colocarse en los márgenes (Salazar, 2016). La configuración sociocultural de una "sociedad bulímica", término con el que Reguillo hace referencia a las actuales lógicas de inclusión excluyente que caracterizan el modelo económico y social tardocapitalista, devora la vida de los cuerpos juveniles para después arrojarlos como banalidad inerte que

---

[8] En marzo de 2007, los presidentes Felipe Calderón y George Bush formalizaron el plan de apoyo logístico y financiero de seguridad llamado Iniciativa Mérida o su referente operativo, Plan Mérida, considerado como un esquema de cooperación bilateral entre México y Estados Unidos, con el argumento del combate a la "delincuencia trasnacional". Resultado de dicho operativo, se privilegió una estrategia de militarización de la seguridad pública que ha fracasado y dio como resultado el incremento de la violencia en diversas regiones del país (Salazar, 2020).

[9] Diversos reportes periodísticos han dado cuenta del entrenamiento militar que corporaciones de la policía de los municipios y de la policía estatal de Chihuahua se han visto obligados a realizar en las instalaciones del cuartel de Santa Gertrudis.

deambula en la precariedad y la carencia. Un contexto que da cuenta de un régimen que, más allá de la excepcionalidad, se ha distinguido por el endurecimiento de políticas de seguritización y sus diversas estrategias en torno al uso del terror y el miedo deliberativo, como medidas para erosionar y desalentar la participación ciudadana como alternativa frente a las violencias que se apoderan de los espacios cotidianos.

El acontecimiento irrumpe. Tres momentos del paisaje convulsionado

En su texto "Memorias, performatividad y catástrofe: ciudad interrumpida", Reguillo nos advierte que "todo acontecimiento instaura sus propias reglas de lectura y configura su propio espacio público" (2006: 95). Y, como tal, en el acontecimiento entran en tensión dos lógicas o trayectorias: por un lado, una racionalidad histórica que se asocia a una articulación estructural de larga duración y, por el otro, una racionalidad comunicativa que refiere a los diversos modos y maneras de representar y nombrar el acontecimiento. Sobre el primer punto, en los últimos 15 años en Ciudad Juárez y gran parte de la región fronteriza hemos enfrentado un incremento agobiante de diversas violencias que avasallan las trayectorias de vida de gran parte de la población, que no puede separarse de procesos estructurantes de mayor alcance. El extractivismo depredatorio de un modelo económico, político y social, que consume las energías vitales de los individuos, ha sido la marca propia de un escenario en el que la valoración de la vida se mide por la lógica de consumo y rentabilidad. Las violencias que hemos enfrentado: asesinatos, desapariciones, torturas, desplazamientos forzados, secuestros, feminicidios, entre otras, encuentran su caldo de cultivo gracias a un modelo en el que la vida precarizada y violentamente desechada es su expresión más cruda y necesaria. En esta línea, recordemos tres eventos que en la última década han plasmado la marca del horror y la barbarie que ha enfrentado la población habitante de la región fronteriza de Ciudad Juárez:

- Familia Alvarado Espinoza

En marzo de 2008, el gobierno federal y del estado de Chihuahua implementaron el Operativo Conjunto Chihuahua-Juárez, resultado de la puesta en marcha de la política de militarización propiciada por el gobierno calderonista (Salazar, 2020). En cuestión de días, la región norte del estado,



principalmente Ciudad Juárez, fue literalmente tomada por más de ocho mil efectivos militares de la agrupación GAFES (fuerzas especiales), quienes asumieron las tareas de vigilancia propias de la seguridad pública. Con el paso de los meses, se presentó en la región un incremento exponencial de casos de tortura, desaparición forzada, desplazamiento forzado, detenciones arbitrarias y ejecuciones extrajudiciales. Evidencia de ello fue el caso Alvarado Espinoza, ocurrido en diciembre de 2009, cuando tres integrantes de la familia fueron sacados a la fuerza de sus domicilios por elementos del Ejército mexicano en la población rural de Buenaventura. Fue uno de los casos emblemáticos en torno a la desaparición forzada reciente en el país, ya que involucró directamente a elementos de la Secretaría de la Defensa Nacional adscritos al Operativo Conjunto Chihuahua-Juárez.[10]

- Villas de Salvárcar

En enero de 2010, el Operativo Conjunto Chihuahua-Juárez daba cuenta de su fracaso a partir del número creciente de asesinatos y desapariciones forzadas, entre otras violaciones a los derechos humanos generadas por los operativos policiaco-militares. En una colonia popular, al suroriente de la ciudad, entre complejos de naves industriales y extensiones de terrenos baldíos, un grupo de jóvenes entre 16 y 22 años, la mayoría estudiantes del último año de bachillerato, se encontraban realizando una fiesta en el domicilio particular de uno de ellos. En cuestión de minutos, un grupo de cerca de 20 hombres fuertemente armados, con capacidad táctica y operativa, cerraron la salida de las dos vialidades cercanas a la casa, bajaron de los vehículos y comenzaron a disparar a todo aquel que se atravesara en su camino. Resultado de la masacre, 15 jóvenes asesinados y otros más heridos. El hecho, que hasta la fecha no ha sido explicado de manera clara por las autoridades, dio cuenta no solo del fracaso en la estrategia de seguridad pública implementada, sino de la complicidad por parte del Estado mexicano, ya que, al paso de

---

[10] Para mayor referencia al caso, consúltese “Resolución del presidente en ejercicio de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del 23 de marzo de 2018. Caso Alvarado Espinoza y otros *vs*. México, convocatoria audiencia”, publicado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, marzo de 2018.

los meses y al hacerse pública la operación "rápido y furioso" por parte de la prensa nacional e internacional, se dio a conocer que las armas utilizadas esa noche fueron ingresadas al país con el auspicio de agencias de seguridad de México y Estados Unidos (Salazar y Curiel, 2012).

- Arroyo El Navajo

A finales de 2011, en una terracería ubicada en la región conocida como Valle de Juárez, se encontraron los restos óseos de varios cuerpos que, después de ser analizados por especialistas forenses, determinaron ser restos de jóvenes mujeres declaradas desaparecidas por sus familiares en la zona centro de Ciudad Juárez entre 2008 y 2011. Tras varias semanas de búsqueda, se logró identificar al menos 11 cuerpos que fueron analizados por varios criminólogos apoyados por organizaciones de la sociedad civil, quienes declararon que las jóvenes habían llegado con vida, presentaban señales de violencia y que fueron ejecutadas y sus cuerpos abandonados en aquella zona. El 14 de abril de 2015 inició el que fue llamado por la prensa local e internacional "El juicio del siglo", en el que la Fiscalía de Atención a Mujeres Víctimas de Delitos por Razones de Género en el estado de Chihuahua sostuvo la hipótesis de que entre 2009 y 2012 los detenidos procuraron, indujeron, facilitaron, promovieron, reclutaron, mantuvieron, captaron, ofrecieron y trasladaron a mujeres jóvenes, varias menores de edad, que eran explotadas sexualmente y obligadas a vender droga en la zona centro de la ciudad, principalmente en el inmueble conocido como Hotel Verde. A los meses, se les privaba de la vida y sus restos eran abandonados en la zona conocida como Arroyo El Navajo (Salazar, 2021).

Si bien en otros momentos he abordado en profundidad la relación de estos eventos con respecto a la producción de subjetividades al límite (Salazar, 2016), así como la configuración de espacios de lo que hemos denominado socialidad del resguardo (Salazar y Curiel, 2012), lo interesante es resaltar cómo el acontecimiento que irrumpe en la vida cotidiana es una expresión de lo que Reguillo (2021) contundentemente ha nombrado como "lo atroz". Pero, en un sentido opuesto, lo atroz ha resultado en una presencia de lo que ha llamado como la "contramáquina"; es decir, maneras de producir una presencia colectiva que, frente a la perversa producción de vidas al límite de la necromáquina, articulan acciones para develar la experiencia del horror encarnada en los cuerpos. Son maneras



de disidir el pacto hegemónico que domina el imaginario social, absorbido por el miedo y la incertidumbre, restituyendo así el sentido por el reconocimiento y la exigencia de justicia.

Ante el paisaje que aturde, acción colectiva en los márgenes

Las violencias marcan los cuerpos y se anclan en sus experiencias cotidianas. Aturden el sensorium –en el sentido de Walter Benjamin–, lo que se convierte en un paisaje que momentáneamente deja sin actuar o responder, haciendo que el miedo sea el articulador social dominante. Sin embargo, ante el horizonte colapsado, la irrupción de aquellos que el filósofo francés Jacques Rancière llamó como "los sin parte" resignifica el sentido de la experiencia vivible principalmente en las fronteras, donde la maquinaria del modelo económico dominante también denota su propia crisis. Sobre este asunto, el filósofo francés Alain Badiou nos recuerda que "desde cierto punto de vista, el sujeto no adviene como sujeto sino a condición de que haya una ruptura acontecimental, y luego un trabajo orientado que lo constituye como sujeto" (Badiou, 2017: 30). En sintonía, Reguillo plantea no solo la urgente necesidad de nombrar y evidenciar el paisaje colapsado, sino dar un giro indispensable desde la academia para presentar las resistencias colectivas frente a la colonización del horror.

Es aquí donde adquiere relevancia en los últimos años la presencia de colectivos de jóvenes, entre los que destaca un grupo de mujeres fronterizas que se han nombrado Batallones Femeninos, quienes han alzado la voz para visibilizar una de las expresiones más atroces de las violencias hacia las mujeres como es el feminicidio. A través del hiphop, que ha constituido un recurso de expresión y visibilidad en el espacio público, subvierten el orden establecido por la "necromáquina". Como sostiene Diana Silva Londoño (2017: 148), varias de las jóvenes han encontrado en el hiphop un "acto de transgresión que recupera la vida como acto político desde el cual reivindican sus voces y sus cuerpos". Batallones Femeninos aparece en un momento en que las manifestaciones más crudas de violencia misógina, el fenómeno del feminicidio y su expresión de brutalidad en los cuerpos de mujeres jóvenes asesinadas y abandonadas en diversos parajes de la ciudad, están presentes en la experiencia de vida de un número creciente de sus habitantes y, a partir de la puesta en escena de una performatividad

irreverente, el colectivo genera espacios para el encuentro, la reflexión crítica, la denuncia y la construcción de lo común.[11]

De la misma manera, varias artistas gráficas han tomado muros de viviendas en diversas zonas de la ciudad para plasmar los rostros de las jóvenes desaparecidas y asesinadas; el clamor generalizado es de justicia y "Ni una más". En específico, pintar el "rostro" adquiere relevancia como enunciado performativo que se encuentra fuera del horizonte cognitivo del yo, es decir, lo trasciende. La fuerza significativa es lo que hace especial la interpelación del "rostro" como acto de habla. Logra destronar y cuestionar el poder nominativo y acusativo al poner en marcha un sentido que se sitúa fuera del ser sustancial. En otras palabras, el "rostro" de las jóvenes presenta un polo o fuente de significación que se caracteriza por su capacidad de cuestionar o hacer cara a los poderes del yo (Navarro, 2008), un "Yo" entronizado por los poderes fácticos de la necromáquina.

Conclusión

El acontecimiento es un enclave del pasado en el presente que, en relación con el contexto de lo vivencial, adquiere sentido, ya sea como una idea de futuro posible o, en oposición, se liga al retorno de lo monstruoso. Las violencias que han sacudido la región de Ciudad Juárez no son ajenas a la evidente crisis social, económica y política que enfrenta nuestro país en las dos últimas décadas. Lamentablemente, el panorama no es alentador, sobre todo porque estamos ante un Estado que ha apostado su presencia al defender las estrategias de mano dura y contenciosa propia de la militarización de las tareas de seguridad pública (Salazar, 2020). Ante este panorama, el ejercicio de la academia no es sencillo. Exige restituir una profunda explicación frente a realidades convulsionadas, así como asumir el compromiso de una participación activa en la academia, en clara solidaridad junto a otras y otros que cotidianamente desnudan la atrocidad de las violencias en sus entornos cotidianos, con el objetivo de romper su circuito de normalización. Acciones colectivas que irrumpen el espacio público como una arena en litigio para, con ello, develar las fracturas y

[11] "Dulce Tormento" es una de las canciones del colectivo, como parte del coro de la canción, la letra expresa: "lo que siento así lo expreso hasta quedar sin aliento, siendo libre como el viento, mujeres en movimiento [...]".





anclar alternativas. El silencio no es opción, sobre todo en un tiempo en el que el desánimo y la desesperanza son la constante. "Tomar la palabra", recordando a Michel de Certeau, "ciertamente, la toma de la palabra tiene la forma de un rechazo, es una protesta […] dar fe de lo negativo […] tal vez en eso radique su grandeza" (De Certeau, 1995: 40).

Bibliografía

Azaola, Elena (2013). "Las violencias de hoy, las violencias de siempre". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 40, pp.13-32.

Badiou, Alain (2019). *El fin*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2018). "Resolución del presidente en ejercicio de la Corte Interamericana de Derechos Humanos del 23 de marzo de 2018. Caso Alvarado Espinoza y otros vs. México, convocatoria audiencia". Consultado en https://www.corteidh.or.cr/docs/asuntos/lvarado_23_03_18.pdf

De Certeau, Michel (1995). *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Tenerife: Melusina.

Monárrez Fragoso, Julia E. (2009). *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: Porrúa.

Navarro, Olivia (2008). "El 'rostro' del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas". *Contrastes: Revista Interdisciplinar de Filosofía,* núm. 13, pp. 177-194.

Reguillo Cruz, Rossana (2006). "Memorias, performatividad y catástrofes: ciudad interrumpida". *Contratexto*, núm. 14, pp. 93-104.

— (2007). "Invisibilidad resguardada: violencia(s) y gestión de la paralegalidad en la era del colapso". *Revista Crítica Cultural*, núm. 36, diciembre, Santiago de Chile, pp. 6-13.

— (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Barcelona: NED.

Salazar Gutiérrez, Salvador (2016). *Jóvenes, violencias y contexto fronterizo: la construcción sociocultural de la relación vida-muerte en colectivos juveniles, Ciudad Juárez, México*. México: Colofón.

— (2020). "(Des)militarización y violencia política: desaparición forzada en el norte de México". *Chihuahua Hoy*, vol. XVIII, pp. 251-283.



— (2021). *Mercado sexual juvenil en Ciudad Juárez. De las trayectorias sensibles del relato juvenil, al régimen socioestético de la exclusión-negación*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

— y Martha Mónica Curiel García (2012). *Ciudad abatida, antropologías de las fatalidades*. Ciudad Juárez: UACJ.

Silva Londoño, Diana Alejandra (2017). "Somos las vivas de Juárez: hip-hop femenino en Ciudad Juárez". *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 79, núm. 1, México, pp. 147-174.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder.* Tenerife: Melusina.

Salvador Salazar Gutiérrez es doctor en Estudios Científico-Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Su línea de investigación trata de temas como culturas juveniles, subjetividades y violencias en la frontera norte de México.



COLOQUIOS INTERDISCIPLINARIOS

ECOS DESDE EL ABISMO: UNA MIRADA DESDE LA TECNO-UTOPÍA CENTROAMERICANA

ECHOES FROM THE ABYSS: A VIEW FROM THE CENTRAL AMERICAN TECHNO-UTOPIA

Amparo Marroquín Parducci*

Resumen: El presente ensayo responde a la discusión que plantea Rossana Reguillo sobre las políticas de la mirada, la violencia y la tecnopolítica. Para ello se revisa cómo es El Salvador y las políticas propias de la mirada que el bukelismo ha instaurado en dicho país. Posteriormente, se revisan algunos apuntes metodológicos sobre la manera como Reguillo ha construido su análisis teórico-político y se señala la gran importancia y las posibilidades que se encuentran en la propuesta metodológica que se desprende de sus reflexiones. Finalmente, se ensayan algunas formas de resistencia cotidiana desde un país cada vez más frágil en su institucionalidad.

Palabras claves: Centroamérica, metodologías, comunicación política, Nayib Bukele.

ECHOES FROM THE ABYSS: A VIEW FROM THE CENTRAL AMERICAN TECHNO-UTOPIA

Abstract: This essay seeks to respond to the discussion presented by Rossana Reguillo on the politics of visuality, violence, and technopolitics. For this, I review the state of Central America, the unique politics of visuality that Bukelismo has established. Then I review some of the methodological comments on how Reguillo has built a detailed theoretical-political analysis and point out that the methodological learning that emerges from her efforts is even more important. Finally, I examine some forms of daily resistance that we have begun to build in a country whose institutionalities are becoming more fragile by the day.

Keywords: Central America, methodologies, political communication, Bukele.

* Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. UCA. El Salvador.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 81-98
Recepción: 10 de enero de 2023 • Aceptación: 1 de febrero de 2023
https://encartes.mx





1 Introducción: del lugar del abismo y la instauración de la *tecno-utopía*

Como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas.
Aristóteles, *Metafísica II* 1, 993b 9-11.
Trad. Calvo Martínez

¿Hasta qué punto somos los autores, los creadores de nuestras propias experiencias? ¿Hasta qué punto estas están predeterminadas por el cerebro o los sentidos con los que nacemos y hasta qué punto modelamos nuestro cerebro por medio de la experiencia? Los efectos de una profunda percepción perceptiva como la ceguera pueden arrojar una luz inesperada sobre estas cuestiones. Quedarse ciego plantea un reto enorme y potencialmente insuperable: encontrar una nueva manera de vivir, de ordenar tu propio mundo, cuando el viejo ha quedado destruido.
Oliver Sacks. *Los ojos de la mente* (2011: 224)

Centroamérica es una región-abismo. Durante muchos años ha sido el lugar de la violencia, de los muertos asesinados a granel (Martínez, 2018). La nación en fuga, con larguísimas caravanas de caminantes que se atreven a soñar otros futuros mientras caminan, casi sin miedo, por las mismas veredas que utilizan los cárteles del crimen organizado (Pradilla, 2019). Ahora es, además, la región menos transparente. La de los aprendices de dictador, la de las tentaciones autoritarias, la de los nuevos exiliados (Chamorro, 10 de marzo de 2022).

Desde este abismo, la pregunta por la imaginación metodológica que plantea Rossana Reguillo (2023) tiene un sentido casi de denuncia. Como sucede en muchos espacios con profundas raíces autoritarias, Centroamérica es una región en donde se nos vuelve difícil mirar lo más evidente. Lo que está a la luz nos deslumbra y nos ciega, como señaló Aristóteles. Con otro sentido, Oliver Sacks (2011), el neurólogo y escritor británico, señaló que la ceguera implica también encontrar formas para ordenar el propio



mundo en ese momento en que "el viejo ha quedado destruido". Mientras Reguillo se pregunta por los regímenes y las disputas por la visibilidad, quiero ensayar la pregunta inversa como una posibilidad de diálogo. ¿Qué sucede en esta Centroamérica, y en particular, en El Salvador, que impulsa y sostiene *regímenes* y *políticas de ceguera*? ¿Cuáles son las operaciones que el poder establece para conseguir que incluso lo evidente no sea visto y no se destierre de la vida cotidiana una narrativa que ponga en debate la verdad y la veracidad?

En la región centroamericana, muchos líderes políticos han intentado con éxito establecer regímenes de la ceguera. Desde las dictaduras militares, hasta los proyectos de mano dura y tolerancia cero que inauguraron el siglo XXI, la comunicación en una mano y la violencia en la otra, han funcionado como dispositivos de ordenamiento de las prácticas sociales que pueden sintetizarse en la famosa frase utilizada por las pandillas centroamericanas: "ver, oír, callar".[1] Sin embargo, en los últimos diez años, un político ha destacado por su capacidad de constituirse en líder comunicacional para instalar una narrativa única desde y para Centroamérica: Nayib Bukele Ortez (1981).

Dos veces alcalde (a partir del año 2012) y posteriormente, en 2019, presidente de la República de El Salvador, Bukele ha moldeado la mirada de muchos habitantes de Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Guatemala. Su popularidad no está delimitada por las fronteras. Con distintas maniobras políticas ha conseguido, en su país, mantener un nivel de popularidad cercano al 80% y mantener grandes números de seguidores en la región centroamericana.[2]

---

[1] Esta frase implicó para muchas comunidades una regla de vida. Para no meterse en problemas, los habitantes miran y escuchan, pero callan todo lo que sucede. En zonas controladas por las pandillas, esta frase recibía a los habitantes en forma de grafiti, para recordar que se encontraban en un territorio en donde, para conservar la vida, había que seguir reglas muy estrictas.

[2] En la encuesta más reciente dirigida por la Universidad Centroamericana (UCA) (Instituto Universitario de Opinión Pública, 2023) en diciembre de 2022, la población califica al funcionario con una nota de 8.4 sobre 10. Mientras que la información divulgada por la misma presidencia (Presidencia de la República de El Salvador, 2022), insiste en que el presidente salvadoreño tiene una aprobación de 87% y esto lo convierte en el funcionario mejor evaluado de América Latina. Distintas casas encuestadoras coinciden con estos



En su trabajo "Ensayos sobre el abismo" que se comenta en este ensayo, Rossana Reguillo ha nombrado tres dimensiones que marcan su trabajo: los regímenes de visibilidad, la violencia y el análisis de los datos. Si alguien ha sabido hacer uso de estos tres ámbitos ha sido este político milenial. A través de un proceso de construcción de marca y de instauración de un guion melodramático (Marroquín, Chévez, Vásquez, 2022), Bukele ha construido su propio régimen de visibilidad/ceguera. Un elemento central de este régimen ha sido la forma como utiliza y muestra la violencia administrada por el Estado, en especial a partir de la instauración de un régimen de excepción que ha dado prerrogativas especiales al ejército y la policía y ha intervenido las agendas públicas de la región guiándose del análisis de redes a través de grandes volúmenes de datos. Sobre estos puntos volveré más adelante.

Pero hay una característica del proyecto del bukelismo que es destacable para el presente ensayo. El presidente y su equipo de comunicación, por supuesto, son pioneros en la instalación de la *tecnoutopía* en El Salvador.

Durante 2021 y 2022, he formado parte del *Programa de investigación sobre los procesos de polarización y conflicto en América Latina*.[3] Desde este espacio se llevó a cabo una investigación cualitativa para revisar las narrativas sobre la polarización política y la democracia en el caso salvadoreño. Para poder entender estos procesos se organizaron nueve grupos de discusión con personas afines al oficialismo y con personas contrarias a dicha propuesta. A partir de este trabajo fue posible entender que más allá de la polarización tradicional que existe en casi todas las sociedades latinoamericanas, es decir, la oposición entre el planteamiento de los políticos progresistas y las reivindicaciones de los líderes conservadores, el bukelismo ha conseguido situar una nueva división en el análisis de la política. Los grupos de discusión mostraron que, en la percepción de muchas personas, la sociedad salvadoreña actual no se divide entre izquierda y derecha, o entre progresistas y conservadores, sino que se ha instalado una nueva polarización que divide a los políticos viejos –de izquierda o derecha, progresistas

datos. *La Prensa Gráfica* (Segura, 2022), un periódico crítico al régimen, señaló que en el tercer año del mandato Bukele mantiene una aprobación de 88%.

[3] El proyecto es dirigido por la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires, por los sociólogos Gabriel Kessler y Gabriel Vommaro; la información puede ser revisada en el siguiente enlace: http://polarizacion.net consultado el 9 de febrero de 2023.



o conservadores– identificados como una clase rancia y corrupta que se aprovechó del país de tantas formas, de los innovadores, los jóvenes, los que quieren cambiar las viejas formas, los que forman parte del nuevo movimiento social del bukelismo. Estas personas son identificadas como la esperanza, sueñan y quieren avanzar hacia el futuro.

De acuerdo con la narrativa que ha sido instalada por el presidente, esas personas viejas son señaladas como "los mismos de siempre" (Bukele, 2019), un grupo heterogéneo que representa lo peor del país. La narrativa presidencial insiste en que está conformado por personas que viven ancladas en el pasado. Son viejos, simpatizan con grupos de poder de los anteriores gobiernos, se beneficiaron de distintas prebendas y ahora lo que buscan es volver al pasado. Enfatizan que nuestro país parece haber retrocedido en los procesos democráticos. En realidad, anhelan ese pasado. Frente a esta visión, la propuesta del presidente ha encarnado los valores de las nuevas generaciones. Pero, por sobre todo, promete un futuro tecnológico, de grandes carreteras iluminadas, playas que acogen turistas, un ejército que imparte justicia, una cárcel enorme que castiga cualquier amenaza, y criptomonedas que hacen que todos se enriquezcan.[4] Esta es la tecno-utopía centroamericana. Esta *tecnoutopía* ha hecho de Bukele uno de los personajes más populares del espectro político centroamericano. También ha construido una mirada particular. La llamaré una mirada caleidoscópica.

El presente ensayo busca responder a la discusión que plantea Rossana Reguillo sobre *las políticas de la mirada, la violencia y la tecnopolítica*. Para ello, reviso, desde un lugar abismal, como es Centroamérica, las políticas propias de la mirada que ha instaurado el bukelismo. Posteriormente, reviso algunos apuntes metodológicos de la manera como Reguillo ha construido un fino análisis teórico-político y señalo que más importante aún es el aprendizaje metodológico que se desprende de sus apuestas. Finalmente, ensayo algunas formas de resistencia cotidiana que desde un país con una institucionalidad cada vez más frágil hemos empezado a construir.

---

[4] Estas promesas se manifiestan en redes sociales. Para los casos que han sido mencionados se puede consultar Bukele (2021, 2023), Secretaría de la Prensa El Salvador (2022), Ministerio de Seguridad (2019) y QuieroElSalvador.com (2023).



2. La mirada caleidoscópica: un intento de manifiesto

Un nuevo fantasma recorre el mundo, el fantasma de los *sucesivos encubrimientos*. No se trata solo de información falsa que circula o propaganda política desmesurada y heroica. Se trata de instalar un clima emocional que convierte en verdad todo aquello que se encuentra más cerca de mis propias querencias. Para conseguir ello, los procesos de comunicación dejaron hace mucho tiempo de ser constructores de redes y comunidades. Ahora, hacer comunicación es adiestrar al otro. Blanco y Pereyra (2022) han señalado los grandes problemas que existen cuando las universidades en América Latina lanzan al mercado graduados cuya formación no responde a las exigencias del mercado. En El Salvador, uno de los mercados laborales más importantes para periodistas, comunicadores y administradores de redes sociales se encuentra en las instituciones gubernamentales. Son estos jóvenes quienes están moldeando las nuevas políticas de la mirada.

En El Salvador es posible señalar que los procesos de comunicación se construyen con la visibilidad de un caleidoscopio. Este dispositivo se hace a través de un juego de espejos, con pequeñas cuentas de vidrio que producen imágenes deslumbrantes gracias a la luz. Imágenes siempre fragmentadas, siempre móviles, siempre nuevas. En El Salvador y en Centroamérica, la verdad es un caleidoscopio. Las investigaciones más recientes que se están haciendo desde El Salvador muestran que el aparato de comunicación del bukelismo pone en práctica el manual tradicional de la comunicación política populista: utiliza dispositivos de desinformación que son coherentes y creíbles (Carballo y Marroquín, 2022; Cristancho y Rivera, 2021; Luna, 2019), plantea constantemente falsos dilemas, que se salen de lo políticamente correcto, y que escandalizan y dividen a la sociedad y, sobre todo, utiliza constantemente las redes sociales como el gran espacio de difusión y magnificación de su estrategia (Navas, 2020; Kinosian, 2022). Pero la verdad que se ofrece, falseada y llena de filtros, es una visión en extremo utópica y positiva.

Las investigaciones más recientes que se han llevado a cabo en El Salvador a partir de escuchas digitales muestran que el oficialismo tiene una estructura capaz de manipular, crear o instalar una narrativa digital en doce horas. La oposición y las organizaciones de la sociedad civil lo hacen en al menos 501 horas. La diferencia comunicacional es abismal, y por supuesto, en ningún momento se discute una posible ley de telecomu-

nicaciones que permita un acceso de mayor equidad a la manera como se sitúa la visiblidad y la palabra.

¿Cómo se construye una mirada caleidoscópica? Retomo lo que ya señalé. Es una mirada fragmentaria, deslumbrante y siempre móvil. Esta mirada se instala en Centroamérica a través de, al menos, cinco estrategias.

La primera, *el mesianismo,* que ha sido utilizado de manera constante desde el lanzamiento de su marca personal en el año 2012. El Nayib Bukele que se conoce en las redes sociales se ha denominado a sí mismo como un David que se enfrenta constantemente a un poderoso Goliat, es decir, a los poderes establecidos, no es posible entender el mesianismo de Bukele sin entender el rol fundamental del discurso religioso en su apuesta política (Menjívar, Ramírez y Marroquín, 2020; Roque, 2021; Siles y otros, 2023). A lo largo de sus diez años de carrera, el ahora presidente ha insistido en sucesivas ocasiones en que ha sido enviado a un pueblo escogido por el que siente un particular afecto y compromiso.

Su segunda estrategia pasa por *el reforzamiento y la construcción de un enemigo único*, estrategia que se ancla en una matriz cultural de largo plazo para el caso salvadoreño. Durante el último siglo, la sociedad salvadoreña ha construido de manera sistemática un sujeto que transmuta en el tiempo y que es el culpable de todos sus males. Algunos de sus rasgos se mantienen: hombre, violento, pobre, moreno, joven. Es decir, un sujeto cuyo enclasamiento se constituye desde el ámbito económico, pero también por su raza y sus gestos de violencia. A inicios del siglo pasado, ese sujeto culpable fue el indígena, considerado además comunista y rebelde (Marroquín, 1975); posteriormente, conforme avanzó el siglo XX, ese culpable se transformó en un joven estudiante, rebelde y comunista que, para la década de 1970, ya era un subversivo, y posteriormente un terrorista, un guerrillero. Con la firma de los acuerdos de paz se instauró una nueva versión del personaje: el *marero*, el pandillero, de nuevo terrorista y merecedor de todos los males (Martel, 2006). El marero se volvió además un miedo de exportación. Centroamérica entera ha entendido que ahora los miedos son transnacionales (Marroquín, 2007). Esta otredad, sedimentada en el discurso social, tiene una contraparte fundamental: el ayudante. El personaje que defiende sin ninguna duda a la sociedad salvadoreña: el ejército salvadoreño. Desde su llegada a la presidencia, Nayib Bukele consiguió no solo fortalecer el discurso que condenaba las pandillas, sino, sobre todo, a



través del *hashtag* #NaciónDeHéroes y de una campaña que situaba a las Fuerzas Armadas como su nuevo y fundamental aliado.

Esta es la segunda estrategia comunicacional: reforzar la otredad y ensalzar al ayudante. Es importante destacar que en 2022 esta estrategia salió del ámbito de la pura comunicación para tomarse las calles. El sábado 26 de marzo de 2022, El Salvador cerró el día más violento desde la firma de los acuerdos de paz con 62 asesinatos en un día. A partir de ese momento, el gobierno decretó un régimen de excepción que puso en suspenso varias garantías constitucionales y permitió arrestos masivos y encarcelamientos prolongados. Más de 60,000 salvadoreños fueron capturados. Más allá de las condenas de los organismos de cooperación, los defensores de los derechos humanos y de algunos políticos, la percepción cotidiana de la sociedad salvadoreña y de muchos otros países es que el presidente Bukele y sus aliados han protagonizado la única apuesta exitosa para detener la ola de homicidios que mantenía al país entre los más violentos del mundo. Durante 2022, de hecho, la institución mejor evaluada por los salvadoreños con 89.9% de aprobación ha sido la Fuerza Armada (Segura, 2022). La política de visibilidad y ceguera de Bukele no ha apostado solo a mostrar el horror, sino, sobre todo, el heroísmo de los elementos armados, en un gesto de borradura de su historia de violaciones constantes a los derechos humanos cometidos en las décadas anteriores.

Pero no son estas sus únicas estrategias. El caleidoscopio se mueve y cambia a una figura mucho más tradicional: *el mito del amor romántico*. El presidente Bukele ha conseguido encarnar al príncipe azul con el que muchas mujeres de la región sueñan. Las redes sociales han insistido una y otra vez en mostrar ese amor que fue público desde el noviazgo, posteriormente la boda, y finalmente su realización como "padres de familia". Esa imagen caleidoscópica dirigida hacia el pensamiento más conservador mantiene un buen número de aliados.

La cuarta imagen del caleidoscopio tiene que ver con la imagen de *celebrité* que tan bien ha construido el presidente y su equipo. Él no es un político más. Su imagen se ha constituido en una marca. No se dirige a ciudadanos, sino a fans. No necesita que la relación con él sea a través de propuestas, sino a través de un consumo que, como con cualquier artista de farándula, permita tener una relación cercana con este personaje. Hay una serie de elementos cuidadosamente colocados para la construcción de la marca. La *N* que lo acompañó en la campaña por su primera alcal-

día (en Nuevo Cuscatlán) y que luego fue la *N* de su movimiento (Nuevas ideas) y la *N* de Nayib. Su gorra tan cuidadosamente colocada hacia atrás. Sus chaquetas de cuero. Sus jeans. Sus selfis. El templo de Twitter que democratiza la estética, permite que los discípulos-fans puedan llevar la palabra de Bukele a otros espacios.

Finalmente, muevo el caleidoscopio y destaco la última imagen del momento. La *tecnoutopía* como régimen de ceguera. El país de los 60,000 capturados, de los más de dos mil *habeas corpus* en menos de un año, el país del nuevo régimen de excepción y de la suspensión de las garantías constitucionales es, en realidad, el país de las maravillas. El 7 de septiembre de 2021, El Salvador se convirtió en el primer país en el mundo en adoptar bitcoin como moneda legal. Más allá del fracaso del uso de dicha criptomoneda, no se debe despreciar el valor simbólico del gesto. Ser *el primer país del mundo*, conseguir ser *la vanguardia*, jugar con la imagen del joven *millonario que sabe cómo hacer dinero*. La ganancia no fue económica, sino fue el remate de un régimen que deslumbra, que consigue que tengamos los ojos del murciélago. Esto es, que ciegos a la luz, celebremos, con un estruendoso aplauso, el debilitamiento de los procesos democráticos en la región y la llegada de un régimen totalitario y sus particulares políticas de lo atroz.

El Salvador tiene apenas veintiún mil kilómetros cuadrados. Solamente el estado de Chihuahua es once veces más grande. La posibilidad de control en un territorio tan pequeño y con una cultura que es ancestralmente autoritaria es mucho mayor. La instauración de una única verdad que se consigue gracias a sucesivos encubrimientos, ese fantasma que recorre el continente se presenta como algo imposible de combatir. Sin embargo, desde Centroamérica, hemos pasado mucho tiempo tratando de transformar el mundo y al parecer, nos señala Reguillo, de lo que se trata es de interpretarlo, de comprenderlo. Por eso, este manifiesto apuesta a la metodología como el único camino capaz de devolvernos la mirada.

3. Rossana Reguillo y su *methodoscopia*

No podemos acercarnos al mundo con un caleidoscopio en la mirada. Tenemos que encontrar formas en que los regímenes de visibilidad puedan verse afectados a partir de disonancias cognitivas. ¿Cómo entender que en Centroamérica el horror no es solo normal, sino que se celebra y se pide? Para ello es necesario ver *más allá de lo evidente.* No es una mirada achatada, plana, en dos dimensiones. Se trata de hacer que la mirada se vuelva este-



roscópica. Se trata, si queremos precisar más, de establecer entonces una *methodoscopia*, un camino que consiga que nuestra mirada se desvíe de los deslumbramientos.

En el trabajo de Rossana Reguillo encontramos varios aportes que son fundamentales para pensar la ciudad y sus territorios simbólicos (Reguillo, 1996, 2001; Reguillo, Monsiváis y Martín Barbero, 2001), los jóvenes (1991, 2000, 2010a, 2012) o los nuevos laberintos de las violencias y las redes sociales (2010b, 2017, 2021), pero este ensayo encuentra en sus apuestas metodológicas (2002, 2017; Rodríguez, 2008; Marroquín, 2020) una cartografía que permite salir del régimen de ceguera hacia un territorio habitado por la incertidumbre y la complejidad. Se trata de recordar lo siguiente: la mirada deslumbrada deberá detenerse, demorarse en la vida cotidiana, ejercitar la reflexividad y, desde ahí, volver al territorio.

Lo primero que debemos pensar, para salir del abismo, es el territorio y sus posibilidades. La experiencia de Reguillo nos devuelve a la pregunta por el territorio intervenido, habitado por la violencia, pero también por esas nuevas formas de construir el territorio a partir de los algoritmos. El lugar de hacer política debe pensarse en distintas esferas: la física, la mediática, la digital. No se puede renunciar a una de estas dimensiones.

El segundo elemento del trabajo que esta investigadora plantea es una *incomodidad epistemológica* que es, en realidad, una extraordinaria capacidad de asombro y de indignación. Como Schutz nos señaló (1999), debemos caminar como extranjeros y cuestionar que el horror establecido es parte del sistema. De qué otra forma es posible cartografiar las “gramáticas de lo atroz” y entender “las múltiples gramáticas de las violencias”.

El tercer elemento que Reguillo muestra en su ensayo es la necesidad que tanto se discutió en la década de 1980 de despojarnos de los prejuicios académicos, del *mal de ojo de los intelectuales* (Martín-Barbero y Rey, 1999) y revisitar las narrativas contradictorias y ambiguas que se construyen desde las culturas populares. Estas culturas no se construyen ahora desde la radio o la televisión, pasan por Twitch y Youtube. Inventan ruidos y contrarrelatos desde la velocidad de TikTok y pelean sus nuevos movimientos sociales en Twitter. No podemos, señala Reguillo, olvidar la dimensión algorítimica de las culturas cotidianas. Son estos elementos los que nos permiten que la mirada olvide las divisiones tradicionales y binarias de la modernidad y se enfrente a la complejidad y la incertidumbre de los problemas actuales.



Y la pregunta de cierre, ¿qué permite entonces esto en Centroamérica, en un territorio como El Salvador?

4. Conclusiones o brevísimos ensayos para resistir el abismo

El abismo de Centroamérica vuelve a enfrentarse a su fantasma de siempre. La tentación de los totalitarismos dictatoriales. Con Daniel Ortega, Nayib Bukele, Xiomara Castro, Rodrigo Chaves y Alejandro Giamattei, la pregunta que surge es por dónde empezar. No existe una única respuesta, sin embargo, a partir de estas reflexiones anoto tres estrategias para construir una política de la resistencia. Una política de una mirada que se hace cargo de vivir una vida digna. Las tres estrategias toman su nombre desde la cultura popular masiva, la propuesta se nombra desde uno de los productos más representativos de la generación que en estos momentos se hace cargo de la región: son políticas que vienen de *Harry Potter* (1997-2007).[5]

La primera estrategia viene del encantamiento *Ridíkulus*, esta propuesta que el profesor Lupin hace a los estudiantes cuando se encuentren frente a un *Boggart*, ese ser capaz de transformarse en nuestro peor temor. El resumen de este encantamiento es que, frente al miedo, debemos apostar por la risa. La risa ha sido una estrategia de la resistencia desde la época colonial (Marroquín, 2010); la sátira, la burla, la comedia se han constituido en fórmulas de resistencia simbólica para muchos colectivos: "la risa libera al aldeano del miedo al diablo, porque en la fiesta de los tontos también el diablo aparece pobre y tonto, y, por lo tanto, controlable" (Eco, 1982: 574). Las estrategias políticas de comunicación ciudadana necesitan considerar la risa como una apuesta fundamental. La risa que desarma y que al mismo tiempo construye otra política de la mirada. En una entrevista reciente a un empresario de Netcenter (comunicación personal, 30 de enero de 2023), este comentaba que no hay nada que consiga respuestas más orgánicas que los memes, como dispositivos de risa, pero también, como posibilidades de desencadenar el pensamiento crítico.

La segunda estrategia es la que se propone cuando nos encontramos con un ser oscuro que busca dominarnos, que nos quiere *quitar nuestra fuerza vital*, como sucede con los dementores, guardianes de la prisión en el universo creado por J.K. Rowling. En este caso el encantamiento que se

[5] Saga de siete novelas fantásticas escritas por Joanne Kathleen Rowling.



utiliza es el *expecto patronus*. Consiste en convocar nuestro recuerdo más poderoso (no el más feliz, sino el más profundo) y desde ahí encontrar la protección en una extraordinaria fuerza positiva. Por ello, la anotación nos dice que frente a la oscuridad del poder, la memoria, la historia, el recuerdo es una estrategia poderosa. Ninguna estrategia ciudadana podrá entonces funcionar sin políticas de la memoria individual y colectiva. En El Salvador de Bukele, un pensador capaz de disputar al presidente la viralización de un mensaje es el académico Héctor Lindo, historiador de renombre y profesor emérito de la Universidad de Fordham. Lindo empezó a trabajar videos divulgativos de 40 minutos en donde explicaba sus investigaciones históricas. Poco a poco los redujo a las posibilidades de las redes sociales; su experiencia es que un video suyo sobre la historia de los presidentes y el poder político de los últimos cien años puede resultar un espacio para reflexionar sobre el poder actual. Lindo es capaz de explicar en 136 segundos[6] la diferencia entre la Constitución de Estados Unidos y la de El Salvador en términos de reelecciones presidenciales. Lindo ha conseguido, sin proponérselo, que algunos de sus videos se encuentren en el *top* 5 de lo más consumido por las audiencias salvadoreñas (Monitoreo Digital Insights, comunicación personal, 4 de enero de 2023) y esta realidad muestra el alcance que puede tener un trabajo como el suyo.

Finalmente, una de las grandes tentaciones de los movimientos sociales cuando se enfrentan al poder es dedicar su discurso a enfrentar al líder más reconocido. En el metaverso digital de las redes sociales esto no tiene sentido. Hablar del líder es siempre hacer publicidad al líder, así hablemos en su contra. Eso es lo que descubrió también *Harry Potter.* En el momento en que los protagonistas de la historia del niño mago no sabían cómo continuar, descubrieron que lo que había que hacer no era enfrentar directamente *al que no debe ser nombrado,* lo que había que hacer era destruir los *horrocruxes, ese encantamiento que permite al personaje vivir en otros objetos*. La lección es aparentemente sencilla: no se trata de enfrentar de manera directa a personajes creados desde el caleidoscopio, sino de atacar desde otro lugar (véase figura 1). La figura 1 recuerda ese primer levantamiento de abril de 2018 en Nicaragua. Los jóvenes, muchos de ellos estudiantes, arremetieron contra unas esculturas metálicas e iluminadas conocidas

---

[6] Un ejemplo es el siguiente tuit: https://twitter.com/hector_l_f/status/1609912758614515712 Consultado el 9 de febrero de 2023.

como "los árboles de la vida" y que habían sido muy publicitados por Rosario Murillo, la vicepresidenta y esposa de Daniel Ortega.



Figura 1. Tuit recuperado del primer levantamiento de abril de 2018 contra el gobierno liderado por el presidente de Nicaragua Daniel Ortega y la vicepresidenta Rosario Murillo.

La estrategia de los *horrocruxes* implica escuchar cuáles son los otros temas que resuenan en la población y lanzarse a colocar esos temas. Implica hacer un rodeo y no continuar la conversación que el poder ha comenzado, porque sabemos que lo que hace es amaestrarnos la mirada y debemos buscar mirar lo que ellos no quieren que veamos. Y esto no quiere decir que la estrategia será definitiva, rápida, fácil. No podemos caer en la trampa del pensamiento lineal en el tiempo. Cada vez descubrimos más, junto a Walter Benjamin, que el progreso y el tiempo que se desenvuelve de forma lineal fue un viejo anhelo de la modernidad, pero que nuestros tiempos son cíclicos. Aquellos derechos que dimos por sentado volverán a ser cuestionados y tendremos que defenderlos de nuevo. Quizá la contribución más interesante que Rossana Reguillo hace a la región centroamericana con su trabajo es recordarnos que un verdadero intelectual no se limita a derrumbar viejos regímenes de la mirada. Se trata, como diría Edward Said, de incomodar, de ser un francotirador, un fanático de la mirada compleja y honda. Se trata, para decirlo con Rossana Reguillo, de impedir que la violencia expresiva muestre su poder total.





Bibliografía

Blanco, Cecilia y Magdalena Ruiz (2022). "A 50 años de la creación de las Carreras de Comunicación: la distancia entre la formación y el mercado". *Contratexto*, núm. 37, pp. 25-49.

Bukele, Nayib [@nayibbukele] (5 de julio de 2019). Después, los mismos de siempre salen defendiendo a los "jueces", que ellos "solo velan por la justicia", que "solo están del lado de la constitución". Vean lo que acaban de hacer hoy: dejar libres corruptos. No por que no eran corruptos, sino porque "había prescrito el plazo". [Tweet]. Twitter. https://twitter.com/nayibbukele/status/1147235985756958722?lang=es Consultado el 9 de febrero de 2023.

— [Nayib Bukele] (29 de mayo de 2021). La nueva carretera de Los Chorros.[Video adjunto] [Publicación de Estado] Facebook. https://www.facebook.com/nayibbukele/videos/la-nueva-carretera-de-los-chorros/408586360110683/?locale=ps_AF Consultado el 9 de febrero de 2023.

— [@nayibbukele] (31 de enero de 2023). Centro de Confinamiento del Terrorismo. [Tweet con video adjunto] Twitter. https://twitter.com/nayibbukele/status/1620602901000519681

Calvo Martínez, Tomás (2007). *Aristóteles. Metafísica, introducción, traducción y notas*. Madrid: Gredos.

Carballo, William y Amparo Marroquín (2022). "La instalación de las *fake-news* como herramienta de hegemonía política en las audiencias salvadoreñas". *Comunicación*, núm. 47, pp. 11-30.

Chamorro, Carlos Fernando (2022). "Hacer periodismo bajo dictadura". *El País*. 10 de marzo de 2022.

Cristancho Cuesta, Andrea e Ivón Rivera Andrade (2021). "La personalización y la legitimación discursiva de la militarización de la seguridad pública, en el gobierno de Nayib Bukele en El Salvador". *Anuario de Estudios Centroamericanos*, núm. 47, pp. 1-39.

Eco, Umberto (1982). *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lúmen.

Presidencia de la República de El Salvador (2022). "El Presidente Nayib Bukele se mantiene como el mejor mandatario de Latinoamérica con un 87% de aprobación". Gobierno de El Salvador. 5 de diciembre de 2022. Disponible en: https://www.presidencia.gob.sv/el-presidente-nayib-bukele-se-mantiene-como-el-mejor-mandatario-de-latinoamerica-con-un-87-de-aprobacion/#:~:text=El%20

Presidente%20Nayib%20Bukele%20se,la%20Rep%C3%BAblica%20de%20El%20Salvador Consultado el 9 de febrero de 2023.

Instituto Universitario de Opinión Pública (2023). "Encuesta de evaluación del año 2022 [Conjunto de datos]". Universidad Centroamericana. Disponible en https://uca.edu.sv/iudop/wp-content/uploads/PPT-Ev-Anio-2022.pdf. Consultado el 9 de febrero de 2023.

Kinosian, Sarah (2022). *Trolls, Propaganda and Fear Stoke Bukele's Media Machine in El Salvador.* Reuters, 29 de noviembre de 2022. Disponible en: https://www.reuters.com/investigates/special-report/el-salvador-politics-media/

Luna, Omar (2019). "'¡Ya está aquí!' El monstruo de la (des)información en El Salvador asciende: retos, alcances y posibilidades de la alfabetización mediática e informacional". *Revista Abierta*, núm. 13, pp. 70-103. Disponible en: https://monicaherrera.edu.sv/2021/wp-content/uploads/2021/02/prueba4_-Revista-abierta-13-2019.pdf

Marroquín, Alejandro (1975). "El problema indígena en El Salvador", en *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Iberoamericano, pp. 747-771.

Marroquín, Amparo (2010). "¿Perder el miedo al diablo? Resistencias, intercambios y apropiaciones durante la época de la colonia". *Identidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 1, julio-diciembre de 2010. San Salvador: Secretaría de la Presidencia, pp. 77-91.

— (2007). "Indiferencias y espantos. Relatos de los jóvenes de pandillas en la prensa escrita de Centroamérica", en German Rey (coordinador). *Los relatos periodísticos del crimen.* Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación/Fundación Friedrich Ebert, pp. 55-91

— (2020). "Rossana Reguillo: La mirada nómada a las grietas del poder", en Rodríguez y otros (eds.). *Mujeres de la comunicación*. Bogotá: FES Comunicación, pp. 119-129.

— Nelly Chévez y Olga Vásquez (2022). "Con N de Nayib. Apuntes mitológicos a un guion milenial de la comunicación política", en Angie Katherine Gonzalez y otros (eds.). *(No) es la comunicación… es la política*. Bogotá: FES Comunicación, pp. 57-78.

Martel, Roxana (2006). "Las maras salvadoreñas: nuevas formas de espanto y de control social". *ECA. Estudios Centroamericanos*, vol. 61, núm. 696, pp. 957-980.





Martín Barbero, Jesús y German Rey (1999). *Los ejercicios del ver*. Barcelona: Gedisa.
Martínez, Óscar (2018). *Una historia de violencia. Vida y muerte en Centroamérica.* México: Debate.
Menjívar, Julissa, Sofía Ramírez y Amparo Marroquín (2020). "El presidente, el ungido. Nayib Bukele o la instalación de una fac(k)e-cracia creyente", en Omar Rincón y Matías Ponce (coords.). *Fakecracia: memes y dioses en América Latina.* Buenos Aires: Biblos, pp. 53-72.
Ministerio de Seguridad [SeguridadSV] (15 de septiembre de 2019). Orgullosos de servir a la patria, firmes en el compromiso de brindar seguridad a nuestro #ElSalvador #NacionDeHeroes [Tweet] Twitter. https://twitter.com/SeguridadSV/status/1173379545757560832
Navas, A. (2020). "Nayib Bukele, ¿el presidente más *cool* en Twitter o el nuevo populista millenial?". *GIGAPP Estudios Working Papers*, 7(166-182), 529-552. Recuperado a partir de https://www.gigapp.org/ewp/index.php/GIGAPP-EWP/article/view/208
QuieroElSalvador.com [QuieroELSLV] (4 de febrero del 2023). "#Bitcoin sigue al alza gracias al apoyo del presidente Bukele. ¿Es hora de invertir en criptomonedas?" El líder salvadoreño. [Tweet con imagen adjunta] Twitter. https://twitter.com/QuieroELSLV/status/1622039609499701248
Pradilla, Alberto (2019). *Caravana. Cómo el éxodo centroamericano salió de la clandestinidad*. México: Debate.
Reguillo, Rossana (1991). *En la calle otra vez. Las bandas juveniles. Identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara: ITESO.
— (1996). *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre, comunicación.* Guadalajara: Universidad Iberoamericana/ITESO.
— (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá: Norma.
— (2001). *Lotería Urbana: un juego para pensar la ciudad.* Guadalajara: ITESO.
— (2002). "De la pasión metodológica o de la (paradójica) posibilidad de la investigación", en Rebeca Mejía y Sergio Sandoval (coords.) *Tras las vetas de la investigación cualitativa. Perspectivas y acercamientos desde la práctica*. Guadalajara: ITESO, pp. 17-38.
— (coord.) (2010a). *Los jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica.



— (ed.) (2010b). #*Narcomachine*. Vol. 8. En: *E-misférica*. Hemispheric Institute of Performance & Politics New York University.
— (2012). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
— (2017). *Paisajes insurrectos: jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio.* Barcelona: Ned.
— (2021). *Necromáquina, cuando morir no es suficiente*. Barcelona: Ned.
— (2023). "Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica". *Encartes*, vol. 6, núm. 11. https://doi.org/10.29340/en.v6n11.317
— Carlos Monsiváis y Jesús Martín Barbero (eds.) (2001). *El laberinto, el conjuro y la ventana. Itinerarios para mirar la ciudad*. Guadalajara: ITESO.
Rodríguez-Milhomens, Graciela (2008). "La metodología de los ThunderCats. Entrevista a Rossana Reguillo". *Dixit*, núm. 6, pp. 12-17. https://doi.org/10.22235/d.v0i6.233
Roque Baldovinos, Ricardo (2021). "Nayib Bukele: populismo e implosión democrática en El Salvador". *Andamios,* vol. 18, núm. 46, 2021, mayo-agosto, pp. 233-255.
Sacks, Oliver (2011). *Los ojos de la mente*. Barcelona: Anagrama
Schutz, Alfred (1999). "El forastero", en *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 95-107.
Secretaría de Prensa El Salvador [Secretaría de Prensa El Salvador] (22 de agosto de 2022). Presidente Nayib Bukele inauguró las obras de construcción de Surf City circuito dos. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_AimiE4CVCQ
Segura, Edwin (2022). "Instituciones de seguridad son las mejor calificadas de El Salvador". *La Prensa Gráfica,* 12 de diciembre de 2022. Disponible en: https://www.laprensagrafica.com/lpgdatos/LPG-Datos --Instituciones-de-seguridad-son-las-mejor-calificadas-en-El-Salvador-20221212-0117.html
Siles, Ignacio, Erica Guevara, Larissa Tristán-Jiménez y Carolina Carazo (2023). "Populism, Religion, and Social Media in Central America". *The International Journal of Press/Politics*, 28(1), pp. 138-159. https://doi.org/10.1177/19401612211032884



Amparo Marroquín es profesora del Departamento de Comunicación y Cultura de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) desde 1997. Se ha especializado en los estudios culturales (narrativas de memoria, migración y violencia en El Salvador) y en los estudios de comunicación desde Latinoamérica (narrativas de comunicación política y alfabetización mediática). Ha sido profesora invitada en distintas universidades de la región. Actualmente es la decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UCA.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

PRESENTE Y PRETÉRITO: LA CRÍTICA ANTIIMPERIALISTA DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA DESDE LA MIRADA IBEROAMERICANA DE *CUADERNOS AMERICANOS* EN TORNO DEL TRIUNFO DE LA REVOLUCIÓN CUBANA EN 1959

PRESENT AND PRETERITE: ANTI-IMPERIALIST CRITIQUES OF THE MEXICAN REVOLUTION FROM THE IBEROAMERICAN VIEWPOINT OF *CUADERNOS AMERICANOS* AMID THE TRIUMPH OF THE CUBAN REVOLUTION IN 1959

Juan Alberto Salazar Rebolledo*

Resumen: En los años cuarenta del siglo XX se conformó el proyecto cultural, social y político de la revista *Cuadernos Americanos*. En torno al director de la publicación, el economista mexicano Jesús Silva Herzog, se reunieron intelectuales iberoamericanos afines a las ideas del antiimperialismo y el compromiso intelectual. Desde los primeros números, en *Cuadernos* se discutió la vigencia de la Revolución mexicana; en sus páginas se señalaban los yerros y distorsiones del proceso, así como la necesidad de retomar las medidas más radicales. Estas reflexiones fueron catalizadas por el triunfo de la Revolución cubana en 1959, pues presentó algunas posibles pautas para revivir a su contraparte mexicana o, bien, criticarla aún más severamente desde los cuestionamientos antiimperialistas.

Palabras claves: *Cuadernos Americanos*, antiimperialismo, Revolución mexicana, Revolución cubana, compromiso intelectual.

* Universidad Libre de Berlín.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 99-126
Recepción: 6 de septiembre de 2022 • Aceptación: 21 de octubre de 2022
https://encartes.mx





***Present and Preterite*: Anti-imperialist critiques of the Mexican Revolution from the Iberoamerican viewpoint of *Cuadernos Americanos* amid the triumph of the Cuban Revolution in 1959**

Abstract: In the 1940s the cultural, social, and political project of the journal Cuadernos Americanos was created. Iberoamerican intellectuals aligned with anti-imperialist ideas and intellectual commitment gathered with the publication's director, Mexican economist Jesús Silva Herzog. Beginning with Cuaderno's first issues, the viability of the Mexican Revolution was deliberated, where the mistakes and distortions of the process, as well as the need for more radical measures to be undertaken, were discussed. These reflections were catalized by the triumph of the Cuban Revolution in 1959, as it presented various possible guidelines for the revival of its Mexican counterpart, or at least for it to come under more severe criticism from the anti-imperialist point of view.

Keywords: *Cuadernos Americanos*, anti-imperialism, Mexican Revolution, Cuban Revolution, intellectual commitment.

Durante la primera mitad del siglo XX, viajar a París era una especie de rito iniciático para los escritores del continente americano. La mayor parte de los intelectuales mexicanos activos en aquellos años estuvieron en Europa al menos una vez en su vida, algunos incluso cumplieron con tareas diplomáticas o asistieron a reuniones culturales o artísticas. Tal fue el caso de Alfonso Reyes, quien en su respectiva incursión europea de 1914 pasó también por España, donde estableció vínculos cercanos con personajes como Marcelino Menéndez Pelayo, José Ortega y Gasset, Ramón del Valle Inclán y Ramón Gómez de la Serna, sobre todo a partir de los contactos referidos por su gran amigo, el escritor dominicano Pedro Henríquez Ureña (Weinberg, 2014). Por ello, cuando los transterrados españoles llegaron a México en el contexto de la guerra civil española, algunos ya tenían contacto con intelectuales mexicanos como Reyes y otros aprovecharon este terreno previo para insertarse en los espacios de confluencia e intercambio de iniciativas culturales.

Como recordaba el economista Jesús Silva Herzog, fue en febrero de 1941 cuando los escritores españoles León Felipe y Juan Larrea, junto con el periodista mexicano Bernardo Ortiz de Montellano –quien actuó como enlace entre ambas partes–, fueron a visitarlo para exponerle sus intenciones de reanudar la publicación de la revista *España Peregrina*, un espacio de expresión de los republicanos españoles, ahora desde México (Silva Her-

zog, 1972: 246). Al día siguiente, Silva Herzog se volvió a reunir con ellos y les propuso "la aventura de hacer una revista nueva de ámbito continental". El nombre de *Cuadernos Americanos* lo sugirió el propio Alfonso Reyes. Para financiarla, Silva Herzog activó las redes de sus contactos personales, pidiendo pequeñas contribuciones individuales, y así finalmente se firmó un contrato de fideicomiso que "duraría 30 años, pasando después los bienes que existiesen a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)" (Silva Herzog, 1972: 247).

Una versión alterna a esta historia es la del español transterrado Juan Larrea, quien a la postre ocuparía el cargo de secretario de la revista. En su narración, la idea de "la creación de una gran revista, la más importante revista en lengua castellana que, en aquel momento en que ardía Europa por sus cuatro costados, fuese producto de la estrecha colaboración creadora de hispanoamericanos y españoles, con miras a preparar el advenimiento de una cultura más universal, más humana […]" (González Neira, 2009: 11-30), fue pensada por los propios españoles y no por Silva Herzog o Reyes. Además, Larrea incorporaba otra variación: la petición de apoyo económico para la publicación de dicha revista al gobierno del presidente Manuel Ávila Camacho, quien gobernó el país entre 1940 y 1946, aunque no presentó pruebas para demostrar que así hubiera sido.

Tal como la investigadora Liliana Weinberg destaca, la "junta de gobierno" fue resultado de la confluencia de distintas redes en su conformación. Estaba integrada por Pedro Bosch Gimpera, arqueólogo, historiador y exrector de la Universidad de Barcelona; Daniel Cosío Villegas, entonces director general del Fondo de Cultura Económica; Mario de la Cueva, universitario especialista en derecho del trabajo y derecho constitucional, así como rector de la UNAM; Eugenio Ímaz, filósofo del exilio, profesor de la misma universidad y además gran traductor; Juan Larrea, escritor, editor y exsecretario del Archivo Nacional Histórico de Madrid; Manuel Márquez, académico y exdecano de la Universidad de Madrid; Manuel Martínez Báez, especialista en salud pública y entonces presidente de la Academia de Medicina de México; Agustín Millares Carlo, paleógrafo y latinista, excatedrático y secretario de la Universidad de Madrid, integrado en 1939 como académico a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; Bernardo Ortiz de Montellano, periodista y escritor mexicano que fungió como enlace con otras figuras vinculadas a la Secretaría de Educación Pública y con revistas literarias como *Contemporáneos* y *El hijo pródigo*;



Alfonso Reyes, por entonces presidente de El Colegio de México, y Jesús Silva Herzog, director-gerente de la nueva publicación y además director de la Escuela Nacional de Economía (Weinberg, 2014).

Lo curioso es que a pesar de la constante insistencia sobre el contacto entre lo hispano y lo americano, es decir, lo "iberoamericano", al final se optara por la propuesta de ponderar lo "americano" en el título de la revista. Al parecer esto tiene una explicación política y Liliana Weinberg lo detalla en términos de apuntalar el acercamiento y alianza entre México y Estados Unidos, que cabía dentro de lo "americano", pero no en lo "iberoamericano". En el contexto de la alianza de "las dos Américas" en contra del nazismo, el fascismo y el franquismo[1] (Weinberg, 2014), Reyes también destacó la urgencia de la formación de una cultura "americana", en tanto que "el conocimiento de nuestro sistema mundo ni siquiera es una mera conveniencia política del momento, para llegar a la loable e imprescindible amistad de las Américas y al frente único de la cultura. Somos una parte integrante y necesaria en la representación del hombre por el hombre" (Reyes, 1942: 9-10). Además, situaba a la revista en una tradición compartida con otros proyectos culturales centroamericanos y sudamericanos predecesores, especialmente *Repertorio Americano* del costarricense Joaquín García Monge (Weinberg, 2014).

El lanzamiento del primer número de *Cuadernos Americanos*, correspondiente a enero-febrero de 1942, se celebró con una cena el 29 de diciembre de 1941 en el restaurante Prendes, de dueños españoles, ubicado en la esquina sur del Palacio de Bellas Artes en la Ciudad de México. A partir de esta primera reunión se instituyó un encuentro anual, en el que confluyeron los círculos de colaboradores y patrocinadores de la revista como una manera de reafirmar alianzas (Silva Herzog, 1972: 248).

El formato de *Cuadernos Americanos* era de medio tabloide (16 x 23 cm) y unas doscientas páginas en promedio, es decir, cercano al formato de un libro, y tenía pastas de cartón impresas a color. Entre sus rasgos distintivos

---

[1] Desde luego, el "panamericanismo" –promovido por Estados Unidos– no era una novedad para ese entonces, pues fue uno de los ejes del antifascismo de los años treinta, en el contexto del ascenso de este tipo de ideologías principalmente en Europa, como en Alemania, Italia y España. Más tarde, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, el propio presidente mexicano Manuel Ávila Camacho lo adoptó como una orientación de su gobierno (Aguilar Camín y Meyer, 1989: 195-196).

estuvieron las características "olas" de colores en su portada, que hacían referencia al océano Atlántico que comunicaba la península ibérica con el continente americano. Los recursos materiales de la revista le permitieron grandes tirajes desde su fundación que, entre 1959 y 1961, llegó a ser, cada bimestre, de alrededor de dos mil ejemplares y mantuvo un precio de 15 pesos. Sus secciones principales en aquella época fueron las siguientes: "Nuestro tiempo", en la que se hacían reflexiones sobre asuntos políticos, sociales o económicos contemporáneos; "Hombres de nuestra estirpe", en la que en cada número se le rendía homenaje biográfico a algún autor iberoamericano; "Aventura del pensamiento", de vocación ensayística; "Presencia del pasado", en la que se presentaban reflexiones históricas; y "Dimensión imaginaria", dedicada a textos o reflexiones relativas al mundo literario. En cada una de ellas, en distintos momentos, se tocaron aspectos relativos al triunfo de la Revolución cubana y la consecuente crítica antiimperialista a la Revolución mexicana.

"Un hombre de izquierda" al timón

A Jesús Silva Herzog, "hombre de izquierda" en sus propias palabras, le gustaba decir: "cada año que pasa soy más de izquierda" y se quejaba a veces: "lo que más me enfada de que me llamen 'rojillo' es el diminutivo; rojo se debe decir" (Carmona, 1991: 233). Su casi total ceguera en buena medida derivada del nitrato de plata con el que le quemaron los ojos a manera de funesto tratamiento equivocado para la pus en su tercer día de vida, no fue obstáculo para que ocupara posiciones y responsabilidades diversas. Silva Herzog estuvo a cargo de la dirección de instituciones, representaciones diplomáticas, cátedras, y fue autor de una gran cantidad de libros, aun sin haber concluido la secundaria ni contar con una carrera universitaria en sentido tradicional (Naufal Tuena, 2001: 173). Poca falta le hizo la validación institucional, gracias a su propia determinación y a un círculo de personas que en torno suyo actuaron como lectores en voz alta, transcriptores y una larga lista de solidarios amigos y discípulos.

Uno de los primeros acercamientos de Silva Herzog al pensamiento de izquierda fue cuando la Facultad de Altos Estudios de la Universidad Nacional lo recibió entre 1920 y 1923 para estudiar, entre otras clases, tres años de Economía Política con el profesor alemán Alfonso Goldschmidt (Silva Herzog, 1972: 65-66).



El economista alemán había sido invitado por el filósofo mexicano José Vasconcelos –rector de la Universidad entre 1920 y 1921– para dar clases en México. Goldschmidt se había formado en la Universidad de Leipzig en Alemania, estuvo entre los fundadores del Partido Comunista Alemán y durante su estancia en el país militó en el Partido Comunista de México. Tal parece que Goldschmidt fue "el primero en introducir el marxismo en el medio académico mexicano" (De Pablo, 2018: 210). Precisamente, fue esto lo que le atrajo a Silva Herzog de su profesor de Economía, pues "[…] en sus lecciones exponía las teorías económicas de Marx", empezando por *El capital,* texto aún un tanto inaccesible en español por aquellos días, pues la traducción completa del libro fue hecha por el exiliado español Wenceslao Roces dos décadas más tarde (Marx, 1946), aunque no sin algunos errores (Silva Herzog, 1980: 166).[2]

El tránsito disciplinar de la literatura a la economía en la formación de Silva Herzog tuvo un importante asidero en Alfonso Goldschmidt. Un claro ejemplo de esta influencia fue cuando el economista potosino comenzó a dar clases de economía política y sociología en el nuevo local de la Escuela Nacional de Agricultura en Chapingo en 1924 (Silva Herzog, 1972: 79). En sus clases retomó varias de las lecturas recomendadas por su maestro alemán, entre ellas el propio Goldschmidt, Charles Gide, Andrés Molina Enríquez, Karl Marx y Friedrich Engels.

En sus vaivenes entre el servicio en la administración pública y la academia, otra de las grandes constantes en la vida de Silva Herzog fue su interés por lo transnacional y la búsqueda por nutrir vínculos con personas de procedencias diversas, como lo haría también en *Cuadernos Americanos*. Por ejemplo, cuando en 1928 fue nombrado jefe del Departamento de Biblioteca y Archivos Económicos de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público para dirigir la que sería la primera biblioteca económica de México, convocó a una pléyade de extranjeros. Entre ellos los españoles Monse-

---

[2] "El éxito de esta versión se basa, si no estamos equivocados, en el elegante, cálido estilo español de Roces, quien en no pocos lugares redacta con tanta frescura e inspiración como si él fuera autor, no traductor de la obra. Desgraciadamente, una enorme cantidad de erratas y de errores de interpretación lisos y llanos —muchos más de los tolerables en la traslación de una obra tan compleja y extensa— hace que convenga utilizar esta versión con precauciones extremas, en cotejo frecuente con otras traducciones del libro" (Pedro Scarón, "Advertencia del traductor", en Marx, 2010: xxi).

rrat (Monna) Teixidor y el bibliógrafo Francisco Gamoneda, el economista peruano Carlos Manuel Cox y el escritor boliviano Tristán Marof, “los malquerientes llamaban al departamento ‘La liga de las naciones’” (Silva Herzog, 1972: 86).

Consistente con su curiosidad por otras regiones del mundo y el pensamiento marxista, Silva Herzog frecuentaba desde mediados de los años veinte la representación de la Unión Soviética en México. Tras haberse vinculado con distintos personajes cercanos a esta dependencia, en diciembre de 1928, el secretario de Relaciones Exteriores, Genaro Estrada, le ofreció a Silva Herzog, en nombre del presidente Emilio Portes Gil, la legación de México en Moscú (González Casanova, 1985: 24). Tras decepcionarse de sus vivencias en la URSS y la ruptura de relaciones diplomáticas por parte del gobierno mexicano, Silva Herzog volvió a México en 1930.

De regreso, el economista combinó sus labores académicas con la asesoría al gobierno del general Lázaro Cárdenas en temas petroleros en 1937. Ya por estos años los exiliados españoles comenzaban a llegar a México y en su espacio de desenvolvimiento intelectual, entre el servicio público y la academia, Jesús Silva Herzog comenzó a tener contacto con varios de ellos. Probablemente lo que le atrajo al economista fue la oportunidad de construir un proyecto cultural y político más grande aún que aquellos en los que hasta ese momento había podido participar.

Jesús Silva Herzog y lo americano de sus *Cuadernos*: compromiso intelectual, iberoamericanismo y antiimperialismo

A la par del iberoamericanismo, el otro gran eje rector de *Cuadernos* fue el del compromiso intelectual con la crítica a la realidad social y económica del mundo. Este enfoque quedó claro desde el primer número bimestral (enero-febrero) de la revista, que salió a la luz pública en enero de 1942. En dicho número, Silva Herzog publicó el artículo “Lo humano, problema esencial” en el que afirmaba que “no puede negarse que el capitalismo fue un régimen creador, pero así en pretérito perfecto y no en presente” (Silva Herzog, 1942: 11) y agregaba que “desde fines del siglo pasado el capitalismo dejó de ser instigación al progreso”. En este tipo de afirmaciones se entreveía la formación de Silva Herzog en el pensamiento marxista; aun cuando, en casos como este, fueran fragmentos un tanto esquemáti-



cos. El economista también mostraba su conciencia antiimperialista en sus críticas a la Unión Soviética –país en el que representó a México a finales de los años veinte–: "[…] el éxito de ese régimen socialista no puede negarse; pero ello ha costado sacrificios inmensos, la crueldad y los errores inevitables no han sido escasos y todavía se encuentra distante de la victoria definitiva" (Silva Herzog, 1942: 14).

Estas críticas, tanto al sistema capitalista como al socialismo de la Unión Soviética, se ubicaban en un momento crucial durante la Segunda Guerra Mundial. Apenas a mediados de 1941, la URSS había comenzado a participar del lado de los Aliados, y en diciembre Estados Unidos había hecho lo mismo. Este acuerdo colocaba a los presuntos antagonistas del mismo lado, con un enemigo en común: el fascismo y las potencias del Eje. Como se mencionó, la sugerencia de nombrar "Americanos" a los *Cuadernos* revestía una noción de aproximación entre "las dos Américas" (la anglosajona y la iberoamericana). Silva Herzog (1942), en cambio, lo llevaba al terreno del latinoamericanismo, por encima de la convergencia con el país del norte:

> En esta hora en que la ruina y la desolación amenazan invadirlo todo, es preciso que se oiga un grito salvador cuyo eco atraviese los mares y se repita de montaña en montaña. Ese grito no lo puede lanzar la Europa torturada, ni quizás tampoco los Estados Unidos porque lo apagarían las voces imperativas de los financieros; tiene que brotar de gargantas americanas, de nuestra América, de "la *América Nuestra* –como dijo Darío– *que tenía poetas desde los viejos tiempos de Nezahualcóyotl* […] El ideal supremo estriba en que del hombre nazca el superhombre. La ciencia y el arte deben aspirar a esa ilimitada finalidad (Silva Herzog, 1942:12-15).

La labor de *Cuadernos Americanos* quedaba así establecida claramente desde la primera publicación hecha por su director. La "Revista del Nuevo Mundo", como se anunciaba, tenía como principio incidir en la realidad concreta a través de la "ciencia y el arte" desde América (hispana/latina), pues se trataba de un último reducto de la humanidad. Además, le asignaba a la región la capacidad de promover el nacimiento del "superhombre" y a *Cuadernos* la de ser la guía para llevarlo a cabo. El artículo de Silva Herzog concluía con la propuesta que establecía que, ante el fracaso capitalista y los errores del socialismo, era necesario generar una nueva al-



ternativa antiimperialista: "al panamericanismo de Estados Unidos había que oponer el iberoamericanismo [...]" (Naufal Tuena, 2001: 175), para así "actualizar el sueño de Bolívar e influir por vez primera en forma decisiva en el drama de la historia universal" (Silva Herzog, 1942: 16).

Este primer artículo reunía, además de dos elementos básicos del pensamiento de Jesús Silva Herzog como el iberoamericanismo y el compromiso intelectual con la realidad, el planteamiento que establecía que las ideas eran el aglutinante de quienes participaban en *Cuadernos Americanos*. En resumen, se trataba de una exhortación a la militancia a través de la escritura para los intelectuales iberoamericanos, tanto los transterrados como los latinoamericanos.

Al "iberoamericanismo" se le añadió una connotación antiimperialista, al plantearlo como una oposición al "panamericanismo de Estados Unidos". Esta idea contrastaba significativamente con la consideración inicial de *Cuadernos Americanos* como unión de América Latina con la "otra", la anglosajona, y de paso permitía cuestionar la noción de que la "guerra fría intelectual" fuese exclusivamente un fenómeno de posguerra. Como aquí se evidencia, aun cuando Reyes promoviera el encuentro de "las Américas", Silva Herzog mantenía su discurso cercano a la izquierda latinoamericana de aquel momento.[3] Esto no implicaba una ruptura en la junta editorial, ni mucho menos. La diplomacia cultural significaba, para el economista potosino, la posibilidad de mantener alianzas cupulares que permitieran, entre otras cosas, continuar impulsando proyectos, enunciar algunas de sus ideas libremente y mantenerse cercano a los círculos de poder.

[3] El antiimperialismo tiene una historia de largo aliento en la izquierda latinoamericana que se remonta a principios del siglo XX, en procesos como el movimiento popular contra la invasión estadounidense a Veracruz en 1914 o la resistencia dirigida por Augusto César Sandino en Nicaragua contra la invasión estadounidense en los años veinte y treinta. Para el historiador uruguayo Aldo Marchesi, las "ideas latinoamericanistas que fueron tan importantes para la nueva izquierda de los sesenta, tienen antecedentes claros en las décadas previas" (Dip, 2020: 316) también entre los intelectuales, especialmente en los años cuarenta y cincuenta, como mostrará la continuidad de las reflexiones de Silva Herzog. La revigorización de estos principios en los años sesenta, en torno de la Revolución cubana, a través de expresiones de la llamada "nueva izquierda", estuvieron presentes en el entrecruce de la cultura de protesta y la política en el pensamiento intelectual crítico.



A través de colaboraciones, invitaciones, discusiones, encuentros y consignas, Silva Herzog estructuró en *Cuadernos* una red de intercambios, conexiones, viajes, amigos, presentaciones y diálogos epistolares con una gran diversidad de intelectuales. Especial relevancia tuvieron los cubanos "de izquierda", lo que contribuiría a explicar el gran entusiasmo que más tarde le produjo al director de *Cuadernos* el triunfo de la Revolución cubana en 1959.

Uno de aquellos amigos cubanos era el antropólogo e historiador cubano Fernando Ortiz Fernández quien, por la importancia de sus estudios sobre la cultura cubana, había sido llamado por Juan Marinello "El tercer descubridor de Cuba", después de Cristóbal Colón y Alejandro de Humboldt (Barnet, 2009: 199-203). Ortiz dirigió una carta a Silva Herzog en los últimos días de diciembre de 1943 en la que le comentaba cuánto le había impresionado su artículo sobre la Revolución mexicana publicado en el número anterior de *Cuadernos Americanos*: "La Revolución mexicana en crisis" (Ortiz, 1981: 254). Este comentario era relevante porque mostraba el interés de los intelectuales de la isla por el proceso de transformación en México. Más tarde, los intelectuales mexicanos voltearían a ver a la Revolución cubana y la convertirían en uno de sus referentes para criticar la de su país.

Silva Herzog afirmaba en su artículo que "la crisis de la Revolución mexicana es de una extraordinaria virulencia, es ante todo –digámoslo una y mil veces– una crisis moral con escasos precedentes en la historia del hombre" (Silva Herzog, 1943: 50). La gravedad de este diagnóstico no era solo por lo que literalmente señalaba sobre la descomposición del sistema político mexicano, sino porque atacaba al gran mito fundacional de la modernidad mexicana, por un lado, y al gran referente de la revolución "exitosa" en América Latina, por el otro.

El diagnóstico negativo de Silva Herzog no era, empero, una sentencia de muerte. Aún había una solución y era posible avanzar con ella, siempre y cuando se diera una nueva estructura a la sociedad, en la que "lo humano sea el problema esencial, en la que el goce de la existencia sea para el mayor número posible de individuos, en la que la ciencia, la técnica y el arte tengan por finalidad lograr el bien del hombre y su propia superación". A este modelo, Silva Herzog le daba el nombre de "democracia socialista", y solo a través de ella sería posible sacar a la Revolución mexicana de su crisis, retomando sus principios a cabalidad (Silva Herzog, 1943: 53).

No como una respuesta directa a la carta de Fernando Ortiz sobre el artículo "La Revolución mexicana en crisis", sino como una larga prolongación del intercambio intelectual entre Silva Herzog y Ortiz, existe la misiva que el mexicano le dirigió al cubano a finales de marzo de 1947. El economista le recordaba al antropólogo una de las premisas centrales de su pensamiento, el compromiso en contra del imperialismo: "[…] es un deber indeclinable de los intelectuales limpios de América Latina, mantener alerta a sus pueblos frente al poderío norteamericano" (Silva Herzog, 1947: 257). Así, la plataforma de colaboraciones de *Cuadernos Americanos* parecía también un espacio propicio para invitar a suscribir ciertos principios intelectuales o, bien, para confirmar afinidades ideológicas.

Por aquellos mismos años, Jesús Silva Herzog sufrió de cataratas en uno de los ojos. Para su suerte –aun cuando fue pasajera–, el oftalmólogo le ofreció no solo retirarle la catarata, sino además hacerle un implante de córnea para mejorar su visión, muy afectada desde que el economista era un niño pequeño (González Casanova, 1985: 34). Esta operación le otorgó una agudeza visual de la que no había disfrutado nunca, por lo que entre 1947 y 1948 programó viajar por América Latina: "El objeto del viaje es tan solo el de conocer nuestros países, conversar con sus gentes interesantes y dar conferencias". Así, en marzo de 1947, le anunció a Fernando Ortiz que la primera parada sería La Habana (Silva Herzog, 1947: 257).

Aquel paso de Silva Herzog por la isla caribeña le permitió estrechar lazos con Fernando Ortiz, así como entrar en contacto con otros personajes de la izquierda cubana. Uno de ellos fue Jorge Mañach, biógrafo de José Martí, a quien conoció en el "Pen Club" cubano. Mañach lo contactó con el escritor comunista Juan Marinello, con quien no pudo reunirse, pero sí inició un intercambio epistolar. Marinello había estado exiliado dos veces en México, primero en 1933, durante la dictadura de Gerardo Machado en Cuba; y entre 1936 y 1937, lo que le permitió acercarse a algunos intelectuales mexicanos.

Al año siguiente de su visita a la isla, Silva Herzog invitó a Marinello a colaborar en su revista, precisando el interés de la línea editorial acorde con los principios antiimperialistas e iberoamericanos: "[…] dentro del tono de *Cuadernos* hemos iniciado una campaña a favor de la Paz y en cierta medida en contra de los plutócratas que en estos momentos gobiernan a la nación vecina". Con esto último, Silva Herzog probablemente se refería al creciente anticomunismo vivido durante la presidencia de Harry



Truman en Estados Unidos. Pero, más allá de eso, Silva Herzog reconocía en la voz de Marinello la potencialidad iberoamericana que *Cuadernos Americanos* buscaba en sus colaboradores para incidir en la realidad del continente: "[…] el artículo de usted […] de seguro reflejará la opinión no solo de los grupos avanzados de Cuba sino de todos los hombres progresistas de América Hispánica" (Silva Herzog, 1948: 191).

Casi una década después, en 1956, el decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Derecho Público de la Universidad de La Habana, Raúl Roa, invitó a Jesús Silva Herzog a presentar tres conferencias en noviembre de aquel año. A partir de ese momento se abrió un nutrido canal de comunicación entre ambos universitarios que probablemente procedía de su vinculación surgida durante la estancia de Roa en México entre finales de 1953 y mediados de 1955 (De la Osa, 1987: 9).

Durante la visita de Silva Herzog a Cuba en 1956, la revista cubana *Carteles* lo entrevistó. Al ser cuestionado sobre la vigencia de la Revolución mexicana, retomó su texto de 1943 sobre la revolución "en crisis": "toda revolución tiene su periodo de gestación, desarrollo y muerte. Y estimo que, aunque nuestra Revolución no cumplió todos sus objetivos, ya cerró su ciclo". El mexicano expresaba así la necesidad de renovar los referentes revolucionarios, casi como una premonición de lo que llegaría a ser la Revolución cubana: "hoy hacen falta nuevas fórmulas, objetivos e ideas" (Silva Herzog, 1973: 56).

El pensamiento de izquierda defendido por Silva Herzog, al menos desde aquel artículo de 1943, invitaba a formular nuevos sistemas y modelos desde el presente. Este planteamiento pareció encontrar en la Universidad de La Habana a su auditorio ideal en 1956, pues hay que recordar que buena parte del Movimiento 26 de Julio –uno de los principales núcleos organizativos de la Revolución cubana– estuvo conformado por estudiantes o graduados de esta misma institución: uno de ellos fue el abogado Fidel Castro. Por aquellos días en los que Silva Herzog dictaba conferencias, Castro zarpó junto con 82 expedicionarios desde Tuxpan, Veracruz, hacia Cuba. El accidentado encallamiento y desembarco de aquellos expedicionarios en medio de una emboscada del ejército de Fulgencio Batista sucedió el 2 de diciembre de 1956 en la Playa de las Coloradas, al oriente de la isla.

El tipo de diplomacia cultural que Silva Herzog estableció a partir de *Cuadernos Americanos* llevó el significado de "americano" a un plano de conexiones con personajes destacados de la izquierda iberoamericana, espe-

cialmente visible en la propia estructura interna de la revista y a partir de sus vínculos con Cuba, que enfatizaban la fuerte conexión del director de *Cuadernos* con este país desde antes del triunfo de la Revolución en 1959. En aquellos años, la crítica a la Revolución mexicana se desprendía más de sus propios yerros que de la posible reorientación desde su renovadora contraparte cubana.

Diagnósticos y epitafios de la Revolución mexicana a mediados del siglo xx

A finales de los años cincuenta, y especialmente a partir de la proximidad de los festejos gubernamentales por el cincuentenario del inicio de la Revolución mexicana, se revivieron ciertos discursos que presagiaban la muerte de dicho proceso, convertido en "mito unitario" que sostenía en el poder al Partido Revolucionario Institucional (PRI).[4]

En la década anterior uno de los intelectuales más constantes en señalar el desfallecimiento de la Revolución mexicana fue el propio Jesús Silva Herzog en sus artículos de *Cuadernos Americanos*: "La Revolución mexicana en crisis" en 1943, "Meditaciones sobre México" en 1947 y "La Revolución mexicana es ya un hecho histórico" en 1949. A la par, Daniel Cosío Villegas publicó "La crisis de México" en 1947 en la misma revista. Aunque hubo otros textos que se refirieron a la agonía de este proceso, los de Cosío Villegas y Silva Herzog estuvieron entre los que mayores repercusiones tuvieron en el ámbito intelectual mexicano.

En "La crisis de México", Daniel Cosío Villegas planteaba que "la Revolución había abandonado su programa cuando apenas comenzaba a cumplirlo", pues la justicia social, principal bandera de la Revolución mexicana, se había desvirtuado y el propio término de "revolución" carecía ya de sentido (Cosío Villegas, 1947: 29-51).

En términos similares, Silva Herzog escribió en su artículo "La Revolución mexicana es ya un hecho histórico" que plantear dicha afirmación "no es necesariamente sostener una tesis reaccionaria como alguien maliciosamente pudiera suponerlo. No lo es porque la posición política depende fundamentalmente de las soluciones que se trate de dar a los problemas vitales del país". Es decir: tenía precaución de situar su crítica

[4] Para profundizar sobre los antecedentes a las críticas aquí analizadas sobre la vigencia de la Revolución mexicana, véase: Ross (1981).



en el espectro de la izquierda, en el que deseaba ser ubicado: "Si se dice que hay que desandar lo andado, volver al porfirismo, se es reaccionario: mas si se afirma que hay que ir más allá del punto al cual pudo llegar la Revolución, que hay que superarla, entonces se es progresista y se está a la izquierda como lo está el autor de este trabajo". El autor hacía así un llamado a retomar la potencial radicalización de los postulados revolucionarios. Finalmente, Silva Herzog era lapidario al afirmar que "La Revolución mexicana dejó ya de ser presente y ahora es pretérito" (Silva Herzog, 1949: 15-16).

La idea de la muerte de la Revolución mexicana se hallaba latente en *Cuadernos Americanos*, con mayor énfasis hacia finales de los años cincuenta. En el primer número de enero-febrero de 1959, se incluyó una sección titulada "Tres interrogaciones sobre el presente y futuro de México", en la que, a manera de encuesta, les pidieron a varios intelectuales responder las siguientes preguntas: ¿cuál es la situación actual de la Revolución mexicana? ¿Cuál será la tarea principal de los grupos revolucionarios en el futuro inmediato? ¿Cuál debe ser –dentro de esa situación y de acuerdo con esta tarea– el papel de los intelectuales? (Flores Olea, 1959: 44).

Entre los intelectuales que respondieron se encontraban algunos colaboradores asiduos de otra publicación de la UNAM, la *Revista de la Universidad de México,* como su director Jaime García Terrés y los escritores y politólogos Carlos Fuentes, Víctor Flores Olea y Enrique González Pedrero.

Silva Herzog recordaba a Víctor Flores Olea como estudiante de Derecho e Historia en la UNAM durante la década de los años cincuenta, y más tarde profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en la Escuela de Economía, a su regreso de cursar estudios superiores en universidades europeas (Silva Herzog, 1980: 132). Flores Olea consideró, al responder, que la Revolución mexicana había comenzado a ser problematizada de manera demagógica, por lo que era necesaria una "toma de conciencia", pues era fundamental que "el pueblo" mexicano irrumpiera en la vida política mexicana más allá del "puro acto intelectual". En esto consistiría la "voluntad concreta de actuar en la historia" mediante la conversión de los intelectuales a ser "*orgánicamente* los intelectuales del pueblo de México" (Flores Olea, 1959: 47).

La toma de conciencia también fue abordada por Carlos Fuentes, quien fustigó aún con mayor severidad al régimen emanado de la Revolución mexicana, diciendo que "la única fuerza conservadora eficaz y activa

que existe en nuestro país es la emanada de la propia Revolución, la que se esconde detrás de cierta retórica que, sin paradoja, podría denominarse 'tradicional-revolucionaria', y que se ubica, para todos los efectos reales, en la derecha mexicana vigente". Fuentes remataba responsabilizando al PRI de la perversión "tradicional-revolucionaria" y "la paralización de la revolución popular" (Flores Olea, 1959: 50).

Mientras tanto, Jaime García Terrés era categórico en su sentencia de muerte: "Ya no cabe hablar de la Revolución mexicana (el movimiento social conocido por ese nombre) como de un fenómeno actual", en términos muy similares a los de Silva Herzog en "La Revolución mexicana es ya un hecho histórico". La pérdida de vigencia se debía a que la Revolución había devenido en burocracia ajena a la dinámica intrínseca a los procesos verdaderamente revolucionarios (Flores Olea, 1959: 54).

Por su parte, Enrique González Pedrero afirmaba que "para ser *Político* se necesita ser *Hombre* de ideas y, para tenerlas, se requiere ser Político –es decir, actuar sobre la realidad transformándola– con dignidad humana, de dimensión humana". González Pedrero trazaba así un modelo intelectual peculiar del "político", uno que participaba en la discusión pública desde una posición que trascendía la crítica de la realidad y saltaba no solamente a señalar los defectos, sino a buscar la manera de solucionarlos y participar en dicho proceso (Flores Olea, 1959: 62). Este postulado de la acción "directa" del intelectual-político adquirió gran relevancia en la segunda mitad de los años sesenta en América Latina, a la par de la profundización del radicalismo revolucionario cubano.

Así se encontraban las reflexiones que mantenían los intelectuales mexicanos colaboradores de *Cuadernos* en los albores del fenómeno que los estremecería y, en muchos casos, los llevaría a encontrar respuestas radicalizando sus posturas: el triunfo de la Revolución cubana el primero de enero de 1959.

La irrupción de la Revolución cubana en las críticas a la Revolución mexicana

Tras el golpe militar del 10 de marzo de 1952 contra el presidente cubano Carlos Prío Socarrás, perpetrado por el general y expresidente cubano Fulgencio Batista, varios grupos de opositores se organizaron en contra de lo que claramente se convertía en una dictadura. Algunos, como los miembros del Partido Ortodoxo, optaron por la vía electoral para oponer-



se tanto a los restos del corrupto oficialismo de Prío, como al autoritarismo batistiano. Entre los ortodoxos, había jóvenes ligados a la Universidad de La Habana que comenzaron a radicalizarse, y la vía armada les pareció a algunos como la única alternativa para la conquista del poder. Finalmente, el 26 de julio de 1953, un grupo de guerrilleros precariamente armados, comandados por el joven abogado Fidel Castro, intentaron tomar por asalto el cuartel Moncada en Santiago de Cuba.

Este asalto y el resto de las acciones coordinadas con esta operación fueron un rotundo fracaso que cobró varias víctimas entre los guerrilleros. El encarcelamiento de los sobrevivientes no se dejó esperar. Los conocimientos jurídicos de Fidel Castro le permitieron reivindicar el "derecho a la rebelión popular contra el despotismo y la tiranía" en un discurso de defensa legal pronunciado en 1953, que más tarde se conocería como "La historia me absolverá" (Rojas, 2015: 42). Se trataba de una defensa constitucional de corte liberal que fue bien recibida por la opinión pública y revistió de cierta legitimidad política a Castro y a los demás miembros del Movimiento 26 de Julio, llamado así en conmemoración de la fecha del asalto.

Por su parte, Fulgencio Batista convocó a elecciones en 1954, de las que resultó ganador ante la ausencia de oponentes electorales fuertes, pues buena parte de la oposición se encontraban en el exilio tras el golpe militar de 1952. Un año después de los comicios, en 1955, los presos del asalto al cuartel Moncada fueron amnistiados. Castro y los demás miembros excarcelados decidieron ir a México, pues desde el inicio de la dictadura de Batista un nutrido grupo de políticos cubanos había optado por exiliarse en la capital mexicana, Miami y Nueva York. Las redes tejidas previamente por ellos les permitieron a los moncadistas aprovechar las buenas conexiones con "altas esferas del gobierno de México y, también, con sectores de la opinión pública en Estados Unidos" (Rojas, 2015: 59).

En México, Castro entró en contacto con María Antonia González, una cubana que estaba casada con el luchador mexicano Dick Medrano. Su casa se había convertido en punto de encuentro de los cubanos que vivían o pasaban por el Distrito Federal. Desde México, los revolucionarios prepararon su expedición guerrillera para derrocar a Batista. El primer manifiesto del Movimiento 26 de Julio fue difundido gracias a la imprenta del mexicano Arsacio Vanegas, quien además les ayudó con el acondicionamiento físico para la guerrilla (Morales y del Alizal, 1999: 202).



Fidel y sus acompañantes, entre quienes se encontraba ya el guerrillero argentino Ernesto "Che" Guevara, fueron detenidos el 20 de junio de 1956, acusados de violar las leyes migratorias mexicanas. A mediados de julio fueron liberados, y el expresidente mexicano Lázaro Cárdenas intercedió para que no fueran deportados y, en cambio, que se les otorgara el asilo (Morales y del Alizal, 1999: 207).

Finalmente, en noviembre de ese mismo año, 82 expedicionarios del Movimiento 26 de Julio zarparon del puerto mexicano de Tuxpan, Veracruz, rumbo a Cuba en el yate "Granma". Tras desembarcar se dirigieron a la Sierra Maestra, donde pasaron dos años combatiendo como guerrilleros al ejército de Batista, hasta que este último huyó derrotado el primero de enero de 1959. México fue el primer país del mundo en extender su reconocimiento al nuevo gobierno revolucionario cubano, el 5 de enero de 1959 (Casuso, 1961: 111).

Aunque la política oficial mexicana apuntaló al menos discursivamente al nuevo gobierno cubano, varios intelectuales mexicanos o asentados en México expresaron sus reservas al respecto del triunfo revolucionario en distintos espacios. Por ejemplo, el exiliado español en México, Max Aub, escribió en su diario con fecha del 7 de enero, con una mezcla de dudoso optimismo y sospecha: "Las revoluciones o los sobresaltos hacia la libertad, suceden cuando un grupo está decidido a morir por conseguirla. Los que viven bien –si no a gusto– son incapaces de ella. Verbigracia, hoy, los argelinos, pero no los españoles. Quedan, además, los caudillos románticos –si hay quien los financie–, como Fidel Castro" (Aub, 2002: 147).

La ambigüedad de la nota de Max Aub mezcló el reclamo hacia la pasividad española con la desconfianza frente a la Revolución cubana. Esto lo hizo al cuestionar la autonomía financiera y la capacidad organizativa de Castro. Aun así, la nota en el diario de Aub es ilustrativa del interés por mirar hacia Cuba de parte de un destacado colaborador de *Cuadernos Americanos*.

Durante la década anterior, Max Aub había viajado a Cuba en dos ocasiones. Sin embargo, el triunfo del movimiento revolucionario no lo interpeló para visitar la isla en 1959.[5] Lo que sí pareció impactarlo signi-

[5] Si bien a Cuba no llegaron grandes contingentes de exiliados republicanos españoles, ni obtuvieron el apoyo y apuntalamiento institucional, como sucedió en México, la isla fue



ficativamente fue la muerte del Che Guevara en octubre de 1967. En esa fecha anotó en su diario: "un héroe más en la cuenta de la historia. Hace tiempo que debió darse cuenta de que serviría más su muerte que su vida" (Aub, 2003: 96). Tiempo después escribió una obra dramática inspirada en la muerte del Che, titulada *El cerco*. Hacia el final de la década de los sesenta también visitó a su hija radicada en La Habana (Aub, 1969). Las reservas iniciales de Aub progresivamente cambiaron y dieron lugar a que se interesara por la Revolución cubana, como sucedió con muchos otros colaboradores de *Cuadernos Americanos*.

"El animal se fue [...]", fueron las palabras que el profesor mexicano de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas de la UNAM, Enrique González Pedrero, escuchó por el teléfono en la madrugada del primero de enero de 1959. González Pedrero se encontraba en La Habana desde el 20 de diciembre, once días antes de que Fulgencio Batista huyera de Cuba. La crónica de González Pedrero titulada "La caída de otra dictadura" fue publicada en la edición de marzo-abril de 1959 de *Cuadernos Americanos*. En ella recordaba que, tras la sorpresa inicial de la huida de Batista, vino el llamado de Castro a la huelga general hasta que los "barbudos" –como se conocía coloquialmente a los combatientes del Movimiento 26 de Julio– se hicieran completamente del poder, como sucedió el 3 de enero: "La radio y la televisión transmiten las órdenes. El cese de la huelga ha sido dictado. La revolución está en el poder" (González Pedrero, 1959: 25-33).

Una vez instalada la Revolución en el gobierno y concluidas las celebraciones, comenzaron las medidas que afectaron los privilegios de los propietarios de la isla. La reforma agraria cubana fue uno de los temas que mayores expectativas generaron en México, especialmente por las comparaciones –algunas más explícitas que otras– que se hicieron entre el proceso de reparto de los "barbudos" y el que había sucedido en México

---

un espacio importante para España, ya que a finales del siglo XIX seguía siendo su último bastión colonial en América. Durante los años treinta y cuarenta, los transterrados españoles llegaron a Cuba, a veces como segunda o tercera parada desde otros países como Francia o República Dominicana. El hecho de que su número fuera menor no le restó importancia, como demuestra la presencia de algunos intelectuales españoles en Cuba, como Juan Ramón Jiménez, María Zambrano, Juan Chabás, Manuel Altolaguirre o la propia hija de Max Aub (Cuadriello, 2009).

como resultado de la Revolución mexicana, particularmente durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas entre 1936 y 1940.[6]

Silva Herzog fue uno de los mexicanos a quienes impresionaron significativamente estos acontecimientos cubanos. En el cuarto número de 1959 de *Cuadernos* (julio-agosto), el potosino publicó su artículo "La reforma agraria en México" que resumía el esquema de un libro suyo de próxima aparición. Aunque el interés de Silva Herzog por los temas de la reforma agraria no comenzó a raíz de la Revolución cubana, la edición referida coincidía puntualmente con el momento de aprobación de la Ley de Reforma Agraria de Cuba el 17 de mayo de 1959. Si bien no hay referencias directas a dicho evento en su texto, la retrospectiva sobre el reparto mexicano insistía en una mirada autorreflexiva, que concluía con el extravío de los ideales revolucionarios mexicanos, a la luz de los acelerados cambios en la isla.

Silva Herzog analizó en el artículo los distintos momentos de redistribución de la tierra en México desde el periodo colonial hasta el presente. El potosino enfatizó las diferentes características de cada momento y puso especial atención en algunos periodos, como el de la presidencia de Lázaro Cárdenas. En la discusión pública, Cárdenas aparecía como referente y brújula sobre los rumbos correctos y las desviaciones de la Revolución mexicana. Eso explicaba que Silva Herzog hiciera una precisión sobre el ideario del michoacano: "el gobierno de Cárdenas puede clasificarse como de izquierda, pero de izquierda mexicana, de acuerdo con la trayectoria del movimiento social iniciado en noviembre de 1910" (Silva Herzog, 1959: 41).

Retomar las ideas de Cárdenas a propósito de la reforma agraria de los años treinta le permitía a Silva Herzog reivindicar la "radicalidad" de la interpretación cardenista sobre la Constitución de 1917 y la propia Revolución mexicana, aunque también enfatizaba que esto "no implica parentesco alguno con los movimientos revolucionarios de otras nacio-

---

[6] En general, la ley cubana remitía a políticas redistributivas moderadas, acordes con los lineamientos de la ONU y la CEPAL, así como con la Constitución cubana de 1940 y la Ley Fundamental de 1959, en torno a la proscripción del latifundio. La premisa central era "redistribuir toda la propiedad privada que rebasara las 30 caballerías de tierra". Y, "aunque la reforma agraria no implicaba un proyecto de estatización de la propiedad territorial, como el de la colectivización soviética, el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) se convirtió muy pronto en un organismo con una dirección predominantemente socialista", con Fidel Castro a la cabeza del organismo (Rojas, 2015: 104).



nes", con ello hacía una alusión defensiva ante las descalificaciones por parte de los opositores al general que lo tachaban de "comunista" y prosoviético (Silva Herzog, 1959: 33). Dichas acusaciones aumentaron tras el reconocimiento que la Unión Soviética le otorgó a Cárdenas en 1956: el Premio Lenin de la Paz. Cabe mencionar que la paranoia con respecto al "comunismo" de Cárdenas por parte de los sectores más conservadores de la sociedad mexicana se incrementó a partir de sus expresiones de simpatía hacia la Revolución cubana, como quedó manifiesta en su visita a la isla durante la conmemoración del VI aniversario del asalto al cuartel Moncada el 26 de julio de 1959 (Pérez Montfort, 2021: 324).

Tras exponer ampliamente el proyecto de Cárdenas, Silva Herzog pasaba a denunciar el abandono de este tipo de políticas, especialmente notable a partir de 1953. En consecuencia, consideraba que lo fundamental era "reformar la reforma agraria", como una especie de purga de errores y reactivación de aquello que a su juicio era un baluarte de la "izquierda, pero de izquierda mexicana" (Silva Herzog, 1959: 41). La asociación entre reforma agraria e izquierda se convirtió en un medio para establecer paralelismos entre la Revolución cubana y la mexicana. Además, este fue uno de los fundamentos para hacer llamados a comprometerse con la defensa del proceso de transformación en la isla.

Por su parte, la cubana radicada en México Loló de la Torriente, reportera del periódico *Novedades* y asidua colaboradora de *Cuadernos Americanos*, publicó el artículo "Realidad y esperanza en la política cubana" a finales de 1959. Este artículo tuvo una finalidad muy clara, compartida por la mayoría de los textos que hablaban sobre la Revolución en Cuba desde México, que consistía en desmentir a la prensa conservadora: "Al corazón de mucha gente sencilla que se pregunta qué pasa en Cuba" (De la Torriente, 1959: 35).

De la Torriente contrastaba las condiciones de vida en Cuba durante la dictadura de Batista con el nuevo panorama revolucionario. Abonaba al encumbramiento de Fidel Castro como artífice del proceso revolucionario diciendo que era "[…] producto de un ideal martiano fragante y vivo en el Dr. Castro y los bravos muchachos que con él corrieron la aventura de la muerte". Además, destacaba valores similares a los mencionados por Silva Herzog sobre Cárdenas al catalogarlo "de izquierda, pero mexicana", afirmando que "[…] la Revolución trata de *cubanizar a Cuba* reintegrándole las riquezas que le pertenecen" (De la Torriente, 1959: 35). Este tipo

de alusiones pretendían, en ambos casos, contrarrestar las acusaciones de tener ideas “extranjeras” o “exóticas”, como un eufemismo anticomunista para descalificar cualquier proceso.

De la Torriente retomó el mismo episodio narrado por González Pedrero recordando los últimos momentos del 31 de diciembre de 1958 como “la noche alucinante [que] se abría en un amanecer de esplendor” y sobre la llegada de Castro a La Habana: “Fidel arriba a la Capital[,] millones de compatriotas lo esperan para verlo pasar. Las mujeres lloran. Los niños lo vitorean. Llueven flores sobre él y sus hombres. Nunca, otro recibimiento, tuvo carácter más espontáneo y caluroso” (De la Torriente, 1959: 58).

Más adelante, De la Torriente emitía una severa crítica a las revoluciones del continente –quizá pensando específicamente en la Revolución mexicana– y llamaba a aprender de aquellos intentos fallidos: “Todas las revoluciones en todas épocas han visto subir la resaca, pero las americanas han contemplado cómo persiste y socava debilitando las bases. No hemos de reincidir en viejos vicios” (De la Torriente, 1959: 64).

La mirada retrospectiva hacia la Revolución mexicana orientó la construcción de nuevas proyecciones utópicas en perspectiva de su contraparte cubana en 1959. Asimismo, dictó las prerrogativas que se implicaban en términos de la similitud entre ambos procesos comprometiéndose con la transformación cubana desde la trinchera intelectual en México.

La defensa de la Revolución se dio principalmente a partir de tres ejes: el primero consistió en apuntar con claridad qué era aquello que amenazaba a la isla, sobre todo el intervencionismo, el imperialismo y lo que consideraban “infundios” derivados del anticomunismo. El segundo eje contempló los argumentos para dicha defensa con referencias históricas como las lucha independentistas del siglo XIX, el antiimperialismo derivado del latinoamericanismo y lo vanguardista de medidas como la reforma agraria. Además, a estas alturas, también se hizo necesaria la demostración de que no se trataba de una revolución socialista o comunista, sino nacionalista, emparentándola con la mexicana. Finalmente, la tercera línea postulaba los mecanismos con los que habría que defender a la Revolución cubana: uno de los más importantes fue el compromiso intelectual, que implicaba también la crítica al contexto social mexicano.

En la siguiente sección de este artículo abordo expresiones en las que se aprecia la nueva orientación en la argumentación de los intelectuales de *Cuadernos Americanos* y de algunas otras colaboraciones en el círculo conti-



guo de la *Revista de la Universidad*, ambas publicaciones pertenecientes a la plataforma intelectual de la UNAM.

A medio siglo de la Revolución mexicana en *Cuadernos Americanos* y la *Revista de la Universidad*

En el marco de la conmemoración del cincuenta aniversario de la Revolución mexicana se editaron al menos cuatro publicaciones de cierta relevancia a la hora de hacer un balance historiográfico: *La revolución social de México*, de Manuel González Ramírez; la *Breve historia de la Revolución mexicana*, de Jesús Silva Herzog; *La verdadera Revolución mexicana* de Alfonso Taracena, y una serie de textos más que "la Presidencia de la República impulsó con la publicación en el Fondo de Cultura Económica de una obra en cuatro gruesos volúmenes intitulada *México. 50 años de Revolución*" (Hurtado, 2010: 118). Esta última contó con la participación de sesenta y dos autores, entre los que se encontraban Edmundo O'Gorman, Pablo González Casanova, Porfirio Muñoz Ledo, Emilio Portes Gil y Jaime Torres Bodet. Cada volumen estuvo dedicado a una temática: economía, vida social, política y cultura. En el ámbito intelectual, este fue uno de los mecanismos del régimen priista para reivindicarse como heredero y continuador del proceso revolucionario.

Llegado noviembre, mes de la conmemoración revolucionaria mexicana, *Cuadernos Americanos* publicó, en su último número del año, un par de textos de Jesús Silva Herzog y del historiador francés François Chevalier sobre ese tema. El primero, "Un esbozo de la Revolución mexicana (1910-1917)", era la larga nota introductoria de la *Breve historia de la Revolución mexicana*, que no contenía ninguna reflexión claramente relacionada con la conmemoración (Silva Herzog, 1960: 135-164). En el caso de Chevalier, si bien se enfocaba en observar el aspecto más radical de los componentes del proceso mexicano, al titular su artículo "Un factor decisivo de la revolución agraria de México: 'El levantamiento de Zapata' (1911-1919)" tampoco aludía a un balance del presente con perspectiva histórica, sino a un trabajo monográfico sobre el proyecto del líder agrarista (Chevalier, 1960: 165-187).

Una aproximación más enfocada en el balance del presente de la Revolución mexicana fue la que presentó Enrique González Pedrero en su texto "50 años después", publicado en la *Revista de la Universidad de México*, también editada por la UNAM. En este artículo se invitaba a la izquierda

mexicana a plantear "[…] un análisis concreto de la actitud contemporánea de izquierda que debe partir del proceso social iniciado en 1910 cuando adquirió, como posición política, un sentido moderno". Al referirse al estancamiento del proceso consideraba que "influyó tanto el pasado que a pesar de la fuerza renovadora, de lo revolucionario, la inercia le restó progresivamente velocidad hasta casi nulificarlo, hasta asimilárselo" (González Pedrero, 1960: 4-5). González Pedrero afirmaba que el mayor de los vicios de este proceso revolucionario era su proceder "desde arriba", es decir, el centralismo político que imposibilitaba la comunicación con "los de abajo" y obstaculizaba defender sus intereses.

Este autor marcaba como ejes del tránsito entre 1958 y 1959, "[…] dos acontecimientos políticos capitales: la lucha que los obreros comenzaron a librar a favor de su independencia sindical y el triunfo de la Revolución cubana". Y afirmaba categórico: "hemos visto cómo la Revolución mexicana utilizó un método que ha comenzado a revelarse incapaz para resolver los problemas de nuestra época". Por ello llamaba a resolver cuatro demandas con el fin de "actualizar la Revolución mexicana, llenarla del contenido contemporáneo que le falta, darle nuevos alientos y vigorizarla para la lucha que tendrá que librar en un futuro que es ya casi presente: democracia agraria, económica, sindical y política". Solo así, la Revolución mexicana sería capaz de trascender hacia el futuro, haciéndose responsable del papel "histórico" que le correspondía (González Pedrero, 1960: 7-9).

Si bien fuera de la de González Pedrero algunas de las evaluaciones no apuntaban tan explícitamente a la Revolución cubana como guía, los balances sí tomaban como esquema analítico el proceso de radicalización de la isla. El futuro posible para el proceso mexicano dependía de retomar y ahondar los procesos de transformación que se habían suspendido o estancado con el paso de los años. El referente de las reformas cubanas era ineludible para ello.

Ante la permanencia de la dictadura franquista en España, por un lado, y del anquilosamiento de la Revolución mexicana, por el otro, la juventud y vigorosidad de la Revolución cubana catalizó algunas discusiones que venían de décadas atrás y encauzó nuevas preocupaciones a partir de su triunfo en 1959. Así, apareció una amplia gama de respuestas para redefinir y reorientar el compromiso intelectual, los idearios revolucionarios y la confrontación al imperialismo, que convirtió a este proceso en un punto de encuentro para los intelectuales iberoamericanos. Frecuente-



mente, las referencias a la Revolución cubana en *Cuadernos Americanos* y en *La Revista de la Universidad* fueron verbalizaciones de la esperanza de poder reactivar la Revolución mexicana.

Reflexiones finales

La discusión sobre el compromiso intelectual fue reorientada al finalizar la década de los cincuenta con el triunfo de la Revolución cubana en 1959 en *Cuadernos Americanos*. Sin embargo, las discusiones al respecto se pueden rastrear desde décadas previas, como se ha demostrado con el ejemplo de Jesús Silva Herzog y el círculo de sus colaboradores en *Cuadernos Americanos*. Lo que sí sucedió a partir de 1959 fue la incorporación de un nuevo referente, en este caso la isla caribeña en sustitución de la Revolución mexicana de 1910, para reflexionar sobre la posibilidad de modificar la situación de los países latinoamericanos.

Al tener a la Revolución cubana como referente continental, fue necesario que algunos argumentos de las izquierdas desde las primeras décadas del siglo XX, como el antiimperialismo, se revigorizaran y reorientaran en función del latinoamericanismo o del análisis de políticas como la reforma agraria en la isla. Así, los referentes históricos que emparentaran las luchas con otras previas fueron instrumentalizados, como lo hicieron los intelectuales de *Cuadernos Americanos* con el cardenismo para defender al proceso de radicalización en la isla en ese momento. Estos análisis evidenciaron el envejecimiento de la Revolución mexicana, al ser comparada con su contraparte cubana en los textos de los intelectuales, en algunos casos de forma más explícita que otras.

Finalmente, cabe remarcar que la oportunidad para expresar públicamente el compromiso intelectual le permitió a los intelectuales de *Cuadernos Americanos* conformar, o bien incorporarse, a una esfera de debate en boga por aquellos años, que les otorgó capital para posicionar discursos, publicar textos o participar en discusiones que, argumentando posiciones de crítica a la realidad latinoamericana, de combate al imperialismo y de defensa de los proyectos revolucionarios en el continente, los proyectaron en función de sus intereses personales o institucionales a lo largo de los años sesenta y setenta.



Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer (1989). *A la sombra de la Revolución mexicana.* México: Cal y Arena.

Aub, Max (2002). *Diarios 1953-1966.* México: Conaculta y Dirección General de Publicaciones.

— (2003). *Diarios 1967-1972.* México: Conaculta y Dirección General de Publicaciones.

— (1969). *Enero en Cuba.* México: Joaquín Mortiz.

Barnet, Miguel (2009). "Don Fernando Ortiz", en *Autógrafos cubanos.* La Habana: Letras Cubanas.

Carmona, Fernando (1991). "Jesús Silva Herzog, cada vez más actual". *Problemas del Desarrollo,* vol. 22, núm. 85, pp. 227-237.

Casuso, Teresa (1961). *Cuba and Castro.* Nueva York: Random House.

Chevalier, François (1960). "Un factor decisivo de la revolución agraria de México: 'El levantamiento de Zapata' (1911-1919)". *Cuadernos Americanos*, año 29, vol. 113, núm. 6, pp. 165-187.

Cosío Villegas, Daniel (1947). "La crisis de México". *Cuadernos Americanos*, vol. 32, núm. 2, pp. 29-51.

Cuadriello, Jorge Domingo (2009). *El exilio republicano español en Cuba.* Madrid: Siglo XXI.

De la Osa, Enrique (1987). *Visión y pasión de Raúl Roa.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

De la Torriente, Loló (1959). "Realidad y esperanza en la política cubana". *Cuadernos Americanos*, vol. 107, núm. 6, pp. 35-65.

De Pablo, Óscar (2018). *La rojería*. México: Penguin Random House.

Dip, Nicolás (coord.) (2020). "La nueva izquierda en la historia reciente de América Latina. Un diálogo entre Eric Zolov, Rafael Rojas, Elisa Servín, María Cristina Tortti y Aldo Marchesi". *Escripta*, vol. 2, núm. 4, pp. 291-323.

Flores Olea, Víctor *et al.* (1959). "Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México". *Cuadernos Americanos*, vol. 102, núm. 1, pp. 44-75.

González Casanova, Henrique (1985). "Prólogo en Homenaje a Jesús Silva Herzog". *Cuadernos Americanos*, vol. 263 núm. 6, pp. 13-34.

González Neira, Ana (2009). "*Cuadernos Americanos* y el exilio español: nacimiento de una revista universal (1942–1949)". *Cuadernos Americanos*, nueva época, núm. 127, pp. 11-30.





González Pedrero, Enrique (1960). "50 años después". *Revista de la Universidad de México*, vol. 15, núm. 3.

— (1959). "La caída de otra dictadura". *Cuadernos Americanos*, año 63, vol. 103, núm. 2, pp. 25-35.

Hurtado, Guillermo (2010). "Historia y ontología en México: 50 años de revolución". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 39, pp. 117-134. https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2010.39.17807

Marx, Karl (1946). *El capital. Crítica de la economía política*. *Libro primero. El proceso de producción del capital*. México: Fondo de Cultura Económica. Trad. de Wenceslao Roces.

— (2010). *El capital. Crítica de la economía política*. *Libro primero. El proceso de producción del capital*. México: Siglo xxi. Trad. de Pedro Scarón.

Morales, Salvador E. y Laura del Alizal (1999). *Dictadura, exilio e insurrección. Cuba en la perspectiva mexicana 1952-1958*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

Naufal Tuena, Georgina (2001). "Jesús Silva Herzog, los dilemas de su tiempo". *Comercio Exterior*, febrero, pp. 172-175.

Ortiz, Fernando (1981). "Carta de Fernando Ortiz a Jesús Silva Herzog, Habana, diciembre 29, 1943". *Jesús Silva Herzog*. *De su archivo epistolar.* México: Cuadernos Americanos.

Pérez Montfort, Ricardo (2021). *Lázaro Cárdenas. Un mexicano del siglo xx*, vol. 3. México: Penguin Random House.

Reyes, Alfonso (1942). "América y los *Cuadernos Americanos*". *Cuadernos Americanos*, año 1, vol. 1, núm. 2, pp. 7-10.

Rojas, Rafael (2015). *Historia mínima de la Revolución cubana.* México: El Colegio de México.

Ross, Stanley (1981). *¿Ha muerto la Revolución mexicana?* México: Premia Editora.

Silva Herzog, Jesús (1981a). "Carta de Jesús Silva Herzog a Fernando Ortiz, marzo 27, 1947". *Jesús Silva Herzog*. *De su archivo epistolar.* México: Cuadernos Americanos.

— (1981b). "Carta de Jesús Silva Herzog a Juan Marinello, Ciudad de México, enero 23, 1948". *Jesús Silva Herzog*. *De su archivo epistolar.* México: Cuadernos Americanos.

— (1959). "La reforma agraria en México". *Cuadernos Americanos*, año 18, vol. 105, núm. 4, pp. 7-41.

— (1943). “La Revolución mexicana en crisis”. *Cuadernos Americanos.* vol. 11, núm. 5, pp. 32-55.
— (1949). “La Revolución mexicana es ya un hecho histórico”. *Cuadernos Americanos*, vol. 47, núm. 5, pp. 7-16.
— (1942). “Lo humano, problema esencial”. *Cuadernos Americanos*, vol. 1, núm. 1, pp. 8-16.
— (1960). “Un esbozo de la Revolución mexicana (1910-1917)”. *Cuadernos Americanos*, año 19, vol. 113, núm. 6, pp. 135-164.
— (1980). *Biografías de amigos y conocidos.* México: Cuadernos Americanos.
— (1973). *Mis últimas andanzas 1947-1972*. México: Siglo XXI.
— (1972). *Una vida en la vida de México.* México: Siglo XXI.
Weinberg, Liliana (2014, 29 de abril). “Revistas culturales y formas de sociabilidad intelectual. El caso de la primera época de *Cuadernos Americanos*. La edición de una revista como operación social”. *Revistas Culturales 2.0* [sitio web]. Recuperado de https://www.revistas-culturales.de/es/buchseite/liliana-weinberg-revistas-culturales-y-formas-de-sociabilidad-intelectual-el-caso-de-la, consultado el 14 de diciembre de 2022.

Juan Alberto Salazar Rebolledo es PhD Researcher en el Colegio Internacional de Graduados “Temporalidades del Futuro” del Lateinamerika Institut de la Universidad Libre de Berlín. Maestro y licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se especializa en la historia cultural y social de América Latina, con especial atención en el periodo contemporáneo. Ha participado en eventos académicos en México, Cuba, Alemania, Portugal, Perú y Estados Unidos. Ha publicado artículos en la Oxford Research Encyclopedia of Latin American History de la Universidad de Oxford y en las revistas *Secuencia*, *Cuban Studies*, *The*





Latin Americanist, *Discurso Visual* y *Babel*. Algunos otros como "Las resistencias y la razón cultural: un campo de lucha", "Historia de un fracaso: la mercantilización de la cultura juvenil en el Festival de Rock y Ruedas, Avándaro, 1971" y "¿Dónde están los muchachos? Una aproximación a la diversidad sociocultural de los jóvenes mexicanos de los años sesenta", han aparecido en libros colectivos editados por Penguin Random House y por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

"ESTÁN FUMIGANDO EL CORONAVIRUS".[1] DE RUMORES CONSPIRACIONISTAS EN REDES SOCIALES Y SUS USOS POLÍTICOS EN MÉXICO

"THEY ARE FUMIGATING THE CORONAVIRUS": ON CONSPIRACY RUMORS ON SOCIAL NETWORKS AND THEIR POLITICAL USES IN MEXICO

Margarita Zires*
Aldo Cicardi*

Resumen: En este artículo analizamos un rumor que narra cómo las medidas de sanitización gubernamentales contra el coronavirus fueron, más bien, estrategias para contagiar a la población con el virus y eliminarla. Este rumor circuló en diferentes regiones de México generando múltiples protestas colectivas. Lejos de la visión que condena el rumor y las narrativas conspiracionistas por ser falsos, en este estudio entendemos que estos fenómenos permiten comprender lo que se considera verosímil e inverosímil en un contexto determinado. Por ello, presentamos las versiones que circularon en San Antonio de la Cal, Oaxaca, así como los elementos narrativos que le confieren verosimilitud e inverosimilitud. El estudio se basa sobre todo en un análisis de las conversaciones generadas en Facebook y entrevistas personales; demuestra que el rumor estaba articulado a narraciones conspiracionistas y relatos locales que hablan de la desconfianza que se tiene en las autoridades. Asimismo, analiza su uso político por grupos opositores a dichas autoridades.

Palabras claves: rumor, coronavirus, verosimilitud, pensamiento conspiracionista, México.

[1] N. del E. En este artículo el término "fumigar" se utiliza como sinónimo de "diseminar", –tal como lo usa la comunidad investigada–, y no en su acepción del diccionario: exterminar una plaga.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 127-155
Recepción: 31 de julio de 2022 • Aceptación: 22 de noviembre de 2022
https://encartes.mx





"They are fumigating the coronavirus." Conspiracy rumors on social networks and their political uses in Mexico

Abstract: In this article we examine a rumor that claimed that governmental sanitization measures against the coronavirus are actually strategies to infect the population and eliminate it. This rumor circulated in various regions of Mexico, generating multiple community protests. This study separates itself from an approach that condemns rumor and conspiracy theories for being false, and takes into account that these phenomena help provide an understanding of what is considered plausible or not in a certain context. We present the versions that circulated in San Antonio de la Cal, Oaxaca, as well as narrative elements that confer plausibility and implausibility. The study is based primarily on an analysis of conversations generated on Facebook and personal interviews. It shows that the rumor was connected to conspiracy narratives and local accounts that discussed a lack of confidence in the authorities. Furthermore, its political use by groups opposing the authorities is examined.

Keywords: rumor, coronavirus, verisimitude, conspiracy theory, Mexico.

Los rumores son vías de acceso a universos insospechados, a formas desconocidas de pensar y de sentir de diferentes grupos sociales, a experiencias inéditas de las comunidades. Son brechas para entender tanto las inquietudes, zozobras e ilusiones que se han vivido en el tiempo de la pandemia del covid-19, como las distintas nociones de la salud, la enfermedad y maneras de prevenirla. Este texto presenta resultados de una investigación que trata acerca de múltiples rumores que han circulado en México sobre el fenómeno del coronavirus en las redes sociodigitales, especialmente en Facebook y Twitter. Hemos privilegiado aquellos que han tenido impacto social y ocasionado movilizaciones o acciones colectivas.

El rumor que analizaremos aquí narra que las medidas de sanitización implementadas por el gobierno –las cuales deberían servir para reducir los contagios– son, más bien, estrategias para dispersar el coronavirus, "fumigarlo" y contagiar a la población. Dicho rumor ha estado circulando desde 2020 en puntos muy distantes entre sí en el territorio nacional (como el Estado de México, Chiapas o Oaxaca) y ha generado una acalorada conversación en las redes sociodigitales. La última versión que conocemos de este se difundió en Veracruz en octubre de 2021 y decía que se buscaba contagiar y esparcir la enfermedad a través de drones, propiedad del ejército federal, lo que ocasionó que algunos po-

bladores derribaran dichos artefactos. Aquí presentaremos el caso de San Antonio de la Cal, Oaxaca.

Estas versiones del rumor ponen en escena dramas sociales, económicos y políticos que ha estado viviendo la población en los tiempos de incertidumbre de la pandemia. Constituyen también un lenguaje metafórico y simbólico para denunciar a sus gobernantes y las instituciones, de las cuales desconfían profundamente. En un trabajo anterior planteamos que múltiples rumores que han circulado en México desde 2020 funcionan como una constatación o aviso de un posible exterminio de la población del que pocos hablan y casi nadie se atreve a denunciar: "nos están matando", una figura elíptica que permite rellenarse de múltiples maneras y genera muchas variaciones (Zires, 2021). Aquí seguimos explorando esta figura y el régimen de verosimilitud que la sustenta.

Es de destacar que algunas de las variantes del rumor sobre la "fumigación del coronavirus" han sido utilizadas por grupos opositores a ciertas autoridades municipales para criticarlas, deslegitimarlas, así como desprestigiar a los sectores a los que pertenecen o a los que están ligados. De esa manera queda totalmente visible la dimensión política de muchos rumores que han circulado en la pandemia.

Ahora bien, para que el rumor pueda ser utilizado políticamente debe ser plausible para la población en la que circula, debe poseer un mínimo de verosimilitud para que se pueda difundir y debe estar articulado a nociones o discursos preexistentes, de otro modo no podría generar movilizaciones colectivas. Entre esas nociones preexistentes se encuentran las explicaciones conspiracionistas que han circulado no solo en México, sino a nivel global y que han adquirido significaciones particulares o interpretaciones locales, como veremos en el caso analizado. A estos aspectos queremos dirigir nuestra atención.

El rumor y lo verosímil

En esta investigación el rumor está concebido como un relato incompleto y en permanente transformación de acuerdo con el contexto histórico y cultural en el que circula (Zires 2001, 2005). Debido a su naturaleza cambiante, es importante reconocer sus múltiples versiones y transformaciones.

El rumor se produce en los intersticios de las instituciones y circula por canales informales de comunicación, tanto por las redes sociales tra-



dicionales (familiares, vecinales, etcétera), así como en espacios digitales en internet más o menos interactivos y en redes sociodigitales (Facebook, Twitter, YouTube, entre otros). En el pasado era solo un fenómeno oral. Actualmente adquiere formas orales en contextos presenciales, así como modalidades auditivas, escritas, visuales y audiovisuales vía mensajes de lectoescritura tradicional o recodificada, microproducciones audiovisuales y "memes" que circulan por la telefonía móvil en aplicaciones como Messenger o WhatsApp, entre otros. Es una forma de comunicación mediatizada, hipermediática y multimodal (Zires, 2017, 2021).

Se distingue, en ese sentido, de la noticia o de la historia en que son relatos legitimados que circulan por canales institucionales de una sociedad. El rumor está ligado al "se dice", a la voz anónima, y al "no se dice", a lo que el gobierno o instancias políticas frecuentemente censuran.

Los rumores son fenómenos grupales y colectivos que atraviesan los grupos sociales y a veces los diferentes contextos culturales. En las últimas décadas han ido adquiriendo un carácter más global. Este es el caso de los rumores que se relacionan con la pandemia del coronavirus.

En la acepción que interesa aquí, el rumor está desligado del paradigma de lo falso *versus* verdadero y de la visión que vincula a la noticia con la verdad y la objetividad, así como al rumor con la falsedad y la subjetividad. Desde esta perspectiva, el rumor está ligado a lo verosímil, al conjunto de convenciones sociales y culturales que establecen lo que se puede decir y lo que no se puede decir en un contexto determinado, así como la manera de decirlo. Dichas convenciones, más o menos explícitas, emanan de lo que hasta un momento dado ha sido formulado de los discursos que lo preceden (Zires, 2001).[2]

En ese sentido nos interesa saber qué es lo que hace verosímiles o inverosímiles a los distintos rumores que sobre la pandemia han circulado en México. ¿Cuáles son los diferentes regímenes de verosimilitud que configuran su creación y transformación?

De igual forma, estamos interesados en explorar los puntos de conexión entre los rumores y las narraciones de corte conspiracionista, aleján-

---

[2] Para una discusión más amplia sobre los primeros estudios del rumor que lo asociaron con la patología y la falsedad desde una visión empirista y positivista, así como su cuestionamiento desde la psicología social (Rouquette, 1977), la sociología (Shibutani, 1966; Kapferer, 1989) y otras perspectivas transdisciplinarias véase Zires (2005: 33-126).

donos de la visión que los estigmatiza por su falsedad y los liga con lo patológico, para analizar lo que los hace verosímiles. Así podemos reconocer otras formas de interpretar el mundo y de producir otras verdades.

Esta no es una discusión aislada, Boullier y sus colegas recientemente pusieron énfasis en la posibilidad que abre este giro epistemológico:

> Debemos documentar la variedad de discursos y epistemologías que ponen en tensión la fabricación de la verdad, junto con los tipos de pruebas y grupos en los que se apoyan. En resumen, hoy están en juego los límites de la ciencia: los límites de los intereses privados o políticos, cuya porosidad denuncian los "conspiradores"; y los límites entre la ciencia legítima y la desviada, que estos actores querrían imponer. En lugar de tomar partido en estas cambiantes y complejas controversias, las ciencias sociales se beneficiarían de la observación del trabajo desplegado por ambos lados de estas líneas (Boullier, Kotras y Siles, 2021: 12).[3]

Del rumor a la acción colectiva

Los rumores pueden contribuir a articular acciones aisladas individuales o colectivas al insertarlas dentro de cierto marco de inteligibilidad. De ahí que en muchas ocasiones haya una relación íntima entre rumor y acción colectiva. En algunos estudios se investiga cómo estas acciones colectivas se han desencadenado a partir de rumores. Farge y Revel (1998) destacan, por ejemplo, la significación de las revueltas y linchamientos que se generaron a partir de rumores de secuestros infantiles en París en 1750. En ese análisis es subrayada la lógica de la significación múltiple y de la improvisación en las acciones colectivas sobre la base de explicaciones y guiones preestablecidos. Nos parece fundamental retomar esta perspectiva, ya que permite deslindarse de visiones unilineales.

El rumor que dice que están contagiando o "fumigando" a los pobladores en San Antonio de la Cal, así como las acciones individuales y colectivas que de ahí se han derivado, no deben ser tratados desde una perspectiva unifocal en la que se criminalice y se coloque en el centro a ciertos culpables –a los que impidieron las medidas de sanitización– como símbolo de la ignorancia y de la estupidez humana. Nuestro enfoque sugiere más bien adentrarnos en las lógicas de significación social y verosimilitud de los múl-

[3] Traducción nuestra.



tiples relatos que han circulado en esa zona y en muchos otros contextos antes de esa fecha, lo cual permitirá descubrir puntos de convergencia narrativa e interpretación entre dichos relatos locales junto con las explicaciones conspiracionistas que han circulado a nivel mundial. Este enfoque invita a analizar los sectores políticos que contribuyeron de forma importante en su difusión local, así como los que intentaron contrarrestarla.

Breve reconstrucción del caso en San Antonio de la Cal, Oaxaca

El 27 de mayo de 2020 en San Antonio de la Cal, Oaxaca, habitantes del municipio impidieron que se llevara a cabo la sanitización en las zonas públicas de esta localidad porque creían que estaban esparciendo el coronavirus. Esta medida de desinfección, pensada según autoridades de salud para reducir contagios ante la enfermedad, consistía, según los habitantes, más bien en todo lo contrario, en una diseminación de dicho virus.

De acuerdo con diferentes diarios nacionales y locales,[4] los pobladores obstaculizaron la sanitización con palos y algunos machetes en la mano, y retuvieron por un tiempo a los trabajadores encargados de esta, una brigada dependiente de la Secretaría de Salud estatal. Los brigadistas pronto salieron huyendo a la presidencia municipal, adonde los manifestantes lanzaron después piedras y gases lacrimógenos, dañando algunas partes del palacio municipal y de la camioneta de su presidente; asimismo, bloquearon calles para que no entrara la policía ni la Guardia Nacional. Ante esa situación, el presidente municipal, Alfonso Vázquez, salió a la explanada, intentó dar una explicación y convencer a la población, pero terminó asegurando que las medidas de sanitización se suspendían, hizo entrega a los manifestantes del líquido que se estaba utilizando y la brigada salió del lugar resguardada por la policía.

Según los diarios *El Universal* y *Publímetro*, los pobladores llegaron a gritar: "Nos quieren matar" y "el líquido propaga el virus".[5] De acuerdo con

---

[4] Según el diario *Milenio*: https://www.milenio.com/estados/oaxaca-pobladores-impiden-labores-desinfeccion-covid-19 revisado el 12.05.2020 y según el portal de Radio Fórmula: https://www.radioformula.com.mx/noticias/20200528/habitantes-san-antonio-de-la-cal-oaxaca-golpean-personal-salud-rechazan-sanitizacion/ revisado el 12-05-2020.

[5] Véase https://oaxaca.eluniversal.com.mx/municipios/27-05-2020/pobladores-de-san- antonio-de-la-cal-impiden-sanitizacion-policias-rescatan revisado el 09-07-2020 y

La Jornada algunos mensajes enviados por grupos de WhatsApp habían circulado entre la población y alentado la reacción colectiva:

> Vecinos del lugar informaron que mediante grupos de *WhatsApp fue enviado un audio en el que un varón señala que las autoridades municipales deben entregar 60 fallecidos* por día a partir de la siguiente semana, por ello es que están efectuando actividades de sanitización, esto con el objeto de esparcir el virus del covid-19, además *se les pide que en caso de enfermarse eviten visitar los centros de salud*. En este audio se pide a las personas que se unan y eviten al personal de salud lleven a cabo estas labores de desinfección, pues *los "gases" afectan directamente a los pulmones y a los bronquios*[6] (las cursivas son nuestras).

Por su parte, el diario *Milenio* señaló que opositores al presidente municipal habían participado azuzando a la población en las redes sociales.[7] En ese mismo sentido un diario local, *Diálogos Oaxaca,* escribió que en la acción de protesta había participado un sector de fuerzas políticas del ámbito local, incitando a la movilización y a la violencia: "un grupo de choque identificado con el excandidato a la presidencia municipal, Juan Carlos Pascual, bloquearon y lanzaron bombas de gas lacrimógeno". Esta situación lleva necesariamente a tomar en cuenta el contexto social de San Antonio de la Cal y un conflicto poselectoral que ha estado latente en el ayuntamiento y a reflexionar sobre la dimensión política del rumor.

---

https://www.publimetro.com.mx/mx/coronavirus-covid-19/2020/05/27/pobladores-san-antonio-de-la-cal-oaxaca-impiden-palos-machetes-sanitizacion-las-calles.html revisado el 12-05-2022.

[6] Véase https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/05/27/pobladores-evitan-sanitizacion-en-municipio-de-oaxaca-1428.html revisado el 09.07.2020. De acuerdo con Noticieros Televisa: "Corrió la voz entre la comunidad, según los habitantes, en lugar de desinfectar la zona, los trabajos aumentarían los contagios. Incluso algunos refieren que recibieron un audio por WhatsApp". https://noticieros.televisa.com/ultimas-noticias/por-falsa-informacion-pobladores-de-san-antonio-de-la-cal-oaxaca-impiden-sanitizacion-coronavirus/revisado el 09-07-2020.

[7] Véase https://www.milenio.com/estados/oaxaca-pobladores-impiden-labores-desinfeccion-covid-19, revisado el 09-07-2020.





Contexto sociopolítico y poselectoral en tensión

San Antonio de la Cal forma parte de la zona conurbada de la ciudad de Oaxaca, a cinco kilómetros de su centro y en dirección al aeropuerto. En las últimas décadas ha crecido su población ampliándose la zona geográfica que abarca. En el centro o casco de este municipio vive la población original, los así llamados "nativos" o "caleros", quienes se distinguen de la población que ha llegado a vivir allá, los "avecindados" o "fuereños".

Se rige por un régimen electoral municipal en tensión: una mezcla entre sistema de usos y costumbres y el sistema partidista, lo cual refleja la tensión entre nativos y fuereños. Por una parte, es uno de los muchos municipios del estado de Oaxaca que se rigen por el régimen de usos y costumbres para elegir a sus autoridades municipales, por lo que votan en una asamblea local.[8] Los caleros abogan sobre todo por este régimen. Ellos controlan dicho sistema y sus reglas de participación (que exigen al candidato haber tenido compromiso con las festividades religiosas y servicios comunitarios), lo que tiende a dejar de lado a los fuereños. Este último grupo, al contrario, ha abogado en las últimas décadas por el respeto de la ley electoral y del sistema partidista que les permita participar en elecciones locales, aunque no cumplan con los requisitos del sistema de usos y costumbres.[9] De ahí que en esta municipalidad el régimen de usos y costumbres no esté desligado, como en otros municipios, de la lógica de los partidos, y por ello se conforman planillas según colores. En el momento en que las planillas lanzan sus campañas, intervienen los partidos políticos con sus estructuras organizativas y apoyos desde el centro del estado o del país, pero las elecciones tienen lugar en una asamblea local, sistema que en ciertos momentos exhibe muchas contradicciones.

Tradicionalmente San Antonio de la Cal se ha considerado un bastión priista, pero conforme otros partidos han ido creciendo, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) ha perdido importancia y algunos de sus simpatizantes han migrado a otros partidos, sobre todo a Movimiento de Regeneración Nacional (Morena). En 2016 se votó para gobernador por

---

[8] El sistema de usos y costumbres está reconocido en la Constitución del estado desde 1995: https://archivo.eluniversal.com.mx/estados/51940.html

[9] Según Marina Méndez, "avecindada" de la localidad, los pobladores que han llegado a vivir a San Antonio de la Cal tuvieron que luchar para que se reconociera su derecho de poder participar en las elecciones locales y de ahí salieron las planillas.



el PRI, pero en 2018 ganó Morena tanto en las elecciones estatales para diputados, como a nivel federal, en la elección para presidente del país al votar por López Obrador.

El 24 de noviembre del 2019 se llevaron a cabo elecciones locales en San Antonio de la Cal, en las que participaron diez planillas. En el transcurso de las elecciones se descubrió comprando votos de una manera exagerada a gente ligada al candidato naranja, Juan Carlos Pascual Diego, cercano al PRI,[10] quien estaba ganando. Ante eso, la población se manifestó en la asamblea y este candidato quedó descartado ese mismo día, por lo cual terminó ganando el candidato de la planilla verde, Alfonso Vázquez Santiago, cercano al Partido Acción Nacional (PAN). Por este motivo, el candidato descartado, Juan Carlos Pascual, reclamó los resultados ante el Tribunal Electoral de Oaxaca, pero dicho tribunal validó a Alfonso Vázquez a principios de la pandemia de covid-19 en México, en marzo de 2020. Tras esta validación, el candidato Pascual siguió impugnando los resultados a nivel federal y solicitó nuevas elecciones, lo que llevó a una cancelación de los resultados de las elecciones en julio de 2020. Desde esa fecha, el municipio no ha tenido elecciones ni autoridades permanentes, sino solo administradores temporales que son designados por el senado local, el cual está regido sobre todo por las fuerzas partidarias de Morena.

Esto significa que, cuando afloró el rumor en la localidad, existía una situación de tensión política muy grande en el municipio entre los que estaban insatisfechos por el proceso electoral, los que apoyaban a Alfonso Vázquez (Poncho) y los que apoyaban al que impugnaba dicha elección (Pascual). Esto permite comprender el porqué los rumores y las acciones de protesta de la gente en el municipio fueron alentados o apoyados por este sector en disputa político electoral.

---

[10] De acuerdo con dos de los entrevistados (un nativo y una avecindada) hubo "compra de voto" de parte de todos los candidatos por medio de despensas y otros "regalos", pero el candidato Pascual realizó además un "acarreo" desmedido de gente que tenía credenciales falsificadas.



Algunas estrategias metodológicas de investigación y análisis

A partir de la cobertura mediática que realizaron diferentes informativos televisivos como los de Denise Maerker y Ciro Gómez Leyva sobre el impedimento de la sanitización en San Antonio de la Cal, en donde se retomaban imágenes, videos y testimonios que habían circulado en diferentes sitios de Facebook, se rastrearon estas publicaciones originales, así como los grupos y páginas de esta plataforma con el tema de San Antonio de la Cal, con el fin de adentrarnos a las conversaciones que se habían generado al respecto. Fue de interés recuperar en esas conversaciones los diferentes rumores que habían circulado, los discursos que le otorgaban verosimilitud e inverosimilitud, el tejido asociativo que había suscitado tanto el rumor como las formas de interpretarlo de parte de los usuarios en Facebook, la acción colectiva y, en general, el contexto sociopolítico. Entre las páginas de Facebook seleccionamos todas las referentes a asuntos de la localidad que estaban funcionando en ese momento, que eran cuatro, cuyos administradores, fuera de los oficiales, no eran identificables. En todas hubo una conversación más o menos confrontativa entre los que apoyaban el rumor y los que lo rechazaban y desaprobaban las acciones colectivas consecuentes. Entre las páginas estaban: el sitio oficial en 2020 *Municipio San Antonio de la Cal*, así como el sitio oficial en 2019 *H. Ayuntamiento de San Antonio de la Cal*;[11] *San Antonio de la Cal, Oaxaca*, cuyos administradores estaban más inclinados a defender a las autoridades; *Somos San Antonio de la Cal*, gestionado por gente que ese día se mostró totalmente crítica a las autoridades locales; así como la página del presidente municipal en ese momento, Alfonso Ángel Vázquez Santiago. Analizamos también algunas páginas regionales de Oaxaca: *Alerta Oaxaca*, *Oaxaqueando* y otras relacionadas con medios de información locales: *El Imparcial* y *Noticias Oaxaca Voz e Imagen*, que generaron conversación crítica, aunque no aludían tanto al rumor y los procesos políticos locales y se concentraron en criticar a los que impidieron la sanitización. Sobresale el medio *La Onda Oaxaca* que subió a su página un video del momento en que los manifestantes se encontraban frente al Palacio Municipal protestando. De esa manera, retomó la visión de la misma gente manifestante.

[11] Algunas de las publicaciones que revisamos en estos dos sitios fueron eliminadas. Actualmente existe otro sitio oficial.

Con el fin de tener una idea sobre lo sucedido en las elecciones en 2019 y el 27 de mayo de 2020, se realizó además un análisis informativo en los diarios locales del estado de Oaxaca y a nivel nacional en internet (*Quadratín Oaxaca, Diálogos Oaxaca, La Jornada, Reforma, Milenio, Excélsior, Publímetro, Animal Político, Reporte Índigo*).

Para poder comprender el contexto social y político desde dentro de la localidad e interpretar mejor las conversaciones sociodigitales, se entrevistó a profundidad a tres personas que han participado activamente en la vida comunitaria y política de San Antonio de la Cal: a un nativo, con estudios universitarios en educación que participó en la asamblea en las elecciones de 2019, y quien siguió el momento de irrupción del rumor y de las acciones colectivas el 27 de mayo de 2020 –dicho informante prefiere mantener su anonimato–; a Marina Méndez, quien desde hace más de una década vive ahí, ha trabajado en la Línea Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos y en múltiples proyectos comunitarios en contacto con los diferentes partidos a nivel local; y al mismo presidente municipal, Alfonso Vázquez, que es nativo, para conocer su visión de lo sucedido.

Rumores sobre la diseminación del coronavirus y discursos que le otorgan verosimilitud

En las conversaciones de Facebook, si bien la mayoría pone en duda el rumor, se califica a sus difusores de ignorantes y se burlan de ellos, los insultan y denigran con términos racistas, clasistas y malinchistas; eso no impide que algunos posteen las distintas versiones del rumor y lo que lo hace verosímil desde diferentes ángulos o perspectivas, lo que permite tener acceso a la deliberación colectiva que se genera en toda producción de rumores. Un punto importante de la deliberación ese día es lo que significa la sanitización y la fumigación.

En los videos recuperados de la acción de protesta comentados antes, los manifestantes no utilizan el término de sanitización, sino "fumigación". De sanitización hablan las autoridades entrevistadas y los reporteros. Ambas acciones, *la sanitización y la fumigación tienen, sin duda, elementos que las asocian*: la utilización de ciertas sustancias químicas, generalmente son desconocidas para la gente común; y las personas que esparcen dichas sustancias traen máscaras o trajes que los protegen, lo cual alude a cierta peligrosidad o cuidado a dichas sustancias. No es casual que en uno de los sitios de Facebook alguien pregunte precisamente ese 27 de mayo: "El



pueblo exige una respuesta. A la autoridad municipal. Se está fumigando o sanitizando. Y para qué fin y con qué químicos lo están haciendo??"[12]

En relación con las sustancias químicas que se estarían usando en la "fumigación" los usuarios expresan gran desconfianza por su posible peligrosidad y la utilización no precavida de estas: "son venenos", "esta madre es veneno". Desde una mirada más ecologista algunos expresan su poca utilidad: "Es un tiradero de dinero. Una contaminadera de calles y ambiente. Realmente no impide la proliferación de covid y sí mata a muchas otras formas de vida útiles". En ese mismo sentido otro usuario añade una referencia al discurso científico: "La OMS ya dijo que fumigar calles no sirve de nada. Repruebo el actuar de las personas y también el del gobierno al no seguir las recomendaciones de la OMS".[13]

Otras personas le otorgaron a la sanitización-fumigación un sentido claramente letal y, por lo tanto, más ligado directamente al propio rumor que generó la acción colectiva: "Solo quieren matar a más gente, como ya lo han hecho"; "es verdad a través de la fumigación están matando a la gente". Varios usuarios trajeron ejemplos de lugares concretos en donde eso había sucedido, lo cual confería verosimilitud al rumor, como en Tuxtepec, San Fernando de Chiapas y la Central de Abastos: "Coincidencia o no pero un día despues de la fumigación aparecen contagiados de a montón, ahí cómo se los explicas? En Tuxtepec pasó algo similar, un día antes fumigaron y sanitizaron y al otro día pum la colonia con más de 10 infectados"; "Aquí en San Fernando Chiapas! Desde que fumigaron! Empezó a morir mucha gente! Qué casualidad? No!!".

[12] En esta cita y todas las que siguen (extraídas del sitio de Facebook "San Antonio de la Cal, Oaxaca", 27-05-2020) se respetará en su mayoría la ortografía y sintaxis originales.

[13] "Es ineficaz contra el covid, rociar o fumigar calles con desinfectante" https://www.jornada.com.mx/2020/05/17/politica/007n1pol revisado el 13.05.2022. Otro usuario, en un sitio distinto de Facebook, también apela al saber científico, a la OMS, pero para argumentar lo contrario, lo cual ilustra la utilización de las fuentes médicas establecidas y reconocidas internacionalmente como medio para otorgar verosimilitud a los discursos a favor o en contra de los rumores. En algunos casos, como el de arriba, la referencia parece coincidir con la fuente señalada y no precisamente con las medidas implementadas de la presidencia municipal.

Otros elementos que contribuyeron a otorgarle verosimilitud al rumor de la "fumigación" del coronavirus fueron los relatos que versan sobre *la desconfianza que les despierta el gobierno municipal* y el hecho de que el cabildo no haya sido sanitizado, ni la casa del presidente municipal:[14]

> Todos hablan, critican e insultan! Para quienes no sepan se dijo que se aceptaba la sanitización pero primero que empezaran por las casas del cabildo municipal, acaso alguno aceptó?, nadie aceptó porque saben que el líquido es tóxico.
> No lo permitamos paisanos. Si poncho (se refieren al presidente municipal) quiere fumigar que empiece por su casa. Ojalá a él no se le muera su mamá o su hermana.[15]

Otro usuario añadió otro elemento narrativo que otorgó verosimilitud al rumor de la diseminación del virus no solo en San Antonio de la Cal, sino también en Ixtlahuaca, Estado de México, la mención de que "las fumigaciones" se lleven a cabo en la noche, "a altas horas de la noche" (Arcega *et al.*, 2021):

> La desconfianza es tan grande en las comunidades de Oaxaca y aún más desconfianza hay, cuando llega una camioneta blanca a tu comunidad a altas horas de la noche a querer fumigar las casas ajenas.

La suspicacia que suscitan el gobierno en general y las autoridades de salud es un tema recurrente que contribuye a otorgarle verosimilitud a las versiones del rumor de la diseminación del virus en las poblaciones en México. Las siguientes expresiones de los usuarios son ilustrativas en ese sentido: "lo que pasa es que el gobierno les ha mentido tanto que ya no saben si creer o no creer"; "pues conociendo al gobierno mexicano, no lo dudaría"; "pero la neta tampoco es que te puedas fiar de todo al

---

[14] Según el presidente municipal, el cabildo y otras zonas públicas ya habían sido sanitizadas antes del 27 de mayo. En su Facebook se ven imágenes de dicha sanitización en diferentes espacios públicos del poblado.

[15] De hecho, en el sitio de Facebook se comentó que el presidente municipal había sacado a su madre del pueblo, lo que le daría verosimilitud a esta asociación. El presidente municipal lo negó en la entrevista que le realizamos.



gobierno"; "pues con este pinche gobierno, no dudo que sí les vayan a esparcir el virus"; "No permitan la fumigación, no confíen en el gobierno ni hospitales".

En ese espacio conversacional de sospecha hacia las instituciones gubernamentales surgió varias veces la asociación del rumor de la "fumigación" del coronavirus, articulada con el rumor de que estaban matando a los pacientes en los hospitales que circuló en otras partes del país, sobre todo en Ecatepec, Estado de México, y ha sido analizado detenidamente en una publicación de Zires (2021). En esta versión del rumor, la fumigación no tiene un efecto letal, pero sí logra enfermar gravemente a las personas, por lo que estas deben ir al hospital y ahí las matan. Al hospital se le ve como un espacio de aniquilamiento sistemático de los pacientes que llegan a él.

Una de las versiones del rumor de que no existe el coronavirus, pero matan en los hospitales estuvo vinculada de forma clara con las visiones conspiracionistas:

> No crean en los santos reyes, *esa enfermedad no exsiste, el govierno ha hecho un pacto con todos los hospotales particulares o de govierno* [que] es matar a toda persona que ingrese con cualquier tipo de enfermedad para que digan que es covid, habran los hojos por eso la gente ya se dio cuenta [que] tiene que salir a las calles [las cursivas y la conjunción "que", la cual facilita la lectura, son nuestras].

Lógicas de pensamiento o explicaciones conspiracionistas en clave local

Muchos de los rumores sobre la pandemia que circulan hoy en las redes sociales y grupos de WhatsApp en México están configurados por algunos elementos de las explicaciones o supuestas "teorías conspiracionistas", como se les llama comúnmente en los medios,[16] aunque adquieren un toque local que es importante advertir, como es el caso en San Antonio de la Cal. Dichas explicaciones poseen un esquema o cierta lógica de pensamiento o

[16] Nos apartamos del término "teorías conspiracionistas" ya que estas no poseen siempre un conjunto organizado de ideas, reglas y principios que estén relacionados con las ciencias establecidas. Por ello utilizamos el término de explicaciones, narraciones o lógicas de pensamiento conspiracionistas. Esto no significa que consideremos que no merezcan reconocimiento y no se deban estudiar, como señalamos antes.

interpretación de la realidad en la que se denuncia siempre una amenaza, un complot oculto de parte de un agente identificable que posee una intención maléfica, destructiva contra algunos sujetos, población o entidad específica localizable. Dicha instancia maligna posee recursos, poder y actúa en secreto junto con ciertos aliados que hacen posible su actuar (Campion Vincent, 2005: 104). De esto se desprende, por lo tanto, un patrón narrativo maniqueo y claro de víctimas y victimarios reconocibles, así como un esquema mecánico de causa-efecto. Según psicólogos sociales, este esquema simple es muy atractivo porque contribuye a otorgarle un orden sencillo y claro de interpretación a procesos complejos sociales, tal como sucede en el proceso y desarrollo de la pandemia del covid-19, en donde intervienen múltiples factores de salud y de distintos órdenes sanitarios, económicos, políticos, culturales, así como elementos del azar que crean muchas inquietudes en las personas (Douglas, Sutton y Cichocka, 2017).

En la versión última del rumor mencionada arriba se denuncia un engaño al señalar que no existe la enfermedad y que hay un pacto o complot oculto entre el gobierno y los hospitales (tanto particulares, como gubernamentales), un pacto de exterminio; asimismo, se justifica la acción colectiva que generó el rumor: "por eso la gente ya se dio cuenta [de que] tiene que salir a las calles". Las víctimas son los pobladores y los victimarios son el gobierno y los hospitales. De hecho, en muchos de los comentarios en las diferentes páginas de Facebook seleccionadas aparece la figura del gobierno como el victimario por excelencia, el que "no informa", el que "ha mentido", el que "no es de fiar", el que es "corrupto", el que "ha hecho pacto con hospitales", el que "nos quiere matar".

Ahora bien, nos preguntamos qué posible interés podría tener el gobierno o los gobiernos en aniquilar a una parte de la población. En algunas versiones del rumor en Facebook aparece enunciado una posible razón: *la sobrepoblación a nivel mundial*, pero con ciertos tintes y variaciones locales o nacionales. En algunos casos dichos comentarios se enuncian para denunciar la conspiración contra los viejos e impedir el exterminio:

> Las comunidades tienen razon, el gobierno qué garantía les dan para sanitizar, esos químicos desconocemos en [qué] *puede afectar a las personas de la tercera edad*. La gente esta asustada ahora es por *la sobre población* nosotros sabemos que *le duele a nuestros viejitos* (las cursivas y la conjunción "que", la cual facilita la lectura, son nuestras).



En otros comentarios sucede lo contrario, se denuncia el sentido ficticio de esa conspiración y se le califica como "información falsa", pero ambos ejemplos demuestran la existencia de la noción de la sobrepoblación mundial que respaldaría las explicaciones conspiracionistas en tiempos de pandemia:

> Esto pasa por la gente que no cree en la pandemia y se la pasa inventando y compartiendo información FALSA de que *van a fumigar para acabar con la sobrepoblación*... [las cursivas son nuestras].

Es interesante que aquellos que califican dichas versiones conspiracionistas como información "FALSA" y descalifican la supuesta estrategia gubernamental de "reducir la población" ponen en alerta a la población de San Antonio de la Cal sobre la circulación de mensajes escritos y auditivos por las redes sociodigitales:

> Mi papá me acaba de mostrar un audio que recibió y andan enviando por mensajería en grupos de Whats App donde un tipo perejil dice que la gente debe impedir que saniticen porque solo es estrategia del gobierno para enfermar a la gente y reducir la población que los reptilianos, el orden mundial, el gluten, las antenas 5G y no se cuantas cosas más. No compartan esas cadenas de noticias falsas por eso pasa esto.

De acuerdo con el sitio de Denise Maerker, hubo un audio que circuló por las redes sociodigitales en San Antonio de la Cal que decía lo siguiente: "Los gobiernos llevan un convenio y deben de cumplir al entregar 60 personas al día. Tienen que entregar 60 muertos al día la próxima semana. Entonces, ¿qué quiere decir esto? Que compartan la información".[17]

En el audio se pone el acento en un aspecto fundamental de la lógica narrativa conspiracionista: el pacto o convenio que involucra a la instancia gubernamental; en este caso se habla de "gobiernos" en plural, aunque no se precisa de qué gobiernos se trata, por lo cual, según su difusión, podría ser asociado a diferentes entidades gubernamentales de los ámbitos local, regional, nacional o mundial. Sin embargo, llama la atención que

[17] El video se puede ver en: https://www.facebook.com/denisemaerkeroficial/videos/302788704062897/

se precisa la cantidad de muertes por covid requeridas diarias: 60 personas, 60 muertos. A partir de la reacción colectiva que generó ese mensaje, se puede pensar que la cifra seguramente debe haber sonado aterradora para un municipio como San Antonio de la Cal.

En el sitio de la periodista no se señala la autoría de la producción del audio. Queda como una voz anónima que estuvo circulando en las distintas redes sociales de la localidad. Este audio nos fue referido también por los entrevistados de San Antonio de la Cal, tanto por Marina Méndez, como por el mismo presidente municipal. El otro entrevistado nativo señaló que ese audio no le había llegado, pero que le habían contado algo parecido: el rumor de que los presidentes municipales de las localidades de Oaxaca debían entregar tanto números oficiales por muerte de covid-19 como por contagio para "recibir remuneraciones económicas". En esta versión destaca el móvil o interés de participar en dicho pacto gubernamental: el "bendito" dinero.

La significación de las acciones colectivas

Una vez explicadas las versiones del rumor sobre la "fumigación" del coronavirus y presentados algunos de los elementos narrativos que les confieren verosimilitud (como los relatos de que la sanitización es más bien dispersión del virus, que esta se lleve a cabo en la noche y, sobre todo, las narraciones sobre la desconfianza que les suscitan todas las autoridades gubernamentales junto con las explicaciones conspiracionistas), conviene analizar el sentido de las acciones colectivas que generó dicho rumor.

Acto de defensa y resistencia ante un drama social según los propios manifestantes

A partir del análisis de un video transmitido en vivo y publicado por *Onda Oaxaca* en su sitio de Facebook logramos retomar las propias expresiones y enunciaciones de los manifestantes en el momento de la acción de protesta que tuvo lugar en la explanada, frente al palacio municipal, el 27 de mayo de 2020.[18] En dicho video se recuperan las voces de quienes protestan,

[18] Es el único video periodístico al respecto: https://www.laondaoaxaca.com.mx/2020/05/habitantes-impiden-sanitizacion-de-calles-en-san-antonio-de-la-cal-registran-33-casos-positivos-de-covid_19-en-ese-municipio-video/?fbclid=IwAR0spVN_B6YzwE8auJUA2Xme5S-stieNkKH7YDqsQM0X5VCjm3UOZNYTOK8 revisado el 14-05-2022.



mayoritariamente mujeres, muchas de ellas vendedoras de tortilla, en un diálogo con el reportero. Aquí retomamos los testimonios de dos de estas mujeres que aparecen como líderes, quienes brindan su versión del rumor y se manifiestan contra la sanitización o "fumigación"; según ellas:

> Hay gente de donde fueron a fumigar, ya se murieron. Ahorita acaba de morir una señora. Entonces, ¿a qué estamos jugando? De antemano ya sabemos que quieren muertos por la sobrepoblación. Pero no se vale que están agarrando a la gente, así pues, a la fuerza.

Ella narra la versión más difundida del rumor (donde fumigan: se muere la gente) y denuncia también el complot oculto, es decir, el plan de reducción de la población, así como el móvil de este complot, combatir la sobrepoblación. Seguramente alude al contenido del audio que había circulado en las redes sociodigitales en San Antonio de la Cal mencionado antes: "De antemano ya sabemos que quieren muertos por la sobrepoblación…". La lógica de pensamiento conspiracionista se exhibe en toda su extensión claramente en el momento de la acción colectiva.

Otra vendedora de tortillas repite la misma versión del rumor:

> En el mercado de abastos se cubrieron las personas, se lavaban constantemente las manos y no había ni un muerto. ¿Qué pasó? Nada más fueron a fumigar y empezaron a caer muertos, entonces lo que no queremos para nuestras familias, tenemos ancianitos aquí en San Antonio de la Cal, tenemos niños, tenemos gente enferma entonces, ¿por qué fumigar? Sabemos que eso nos está matando, entonces no queremos ya más.

Casi al final del video ambas manifestantes justifican su acción de protesta como defensa y resistencia del "pueblo", de "la gente" y se advierte el apoyo que reciben de los presentes: "Entonces lo que yo digo aquí mucha gente ya se dejó, pero pocos somos los que no nos hemos dejado. Pero no importa, por mi pueblo meto las manos". Ante eso, el grupo de pobladores aplaude a la mujer en señal de respaldo. La otra mujer después de su discurso se defiende de haber sido clasificada como alborotadora de la gente: "A mí ahorita ya me señalaron, ya me echaron la culpa, que yo estoy alborotando a la gente. Aquí la gente que diga si yo los estoy alborotando". A esa petición, la multitud que está atrás en la explanada responde fuerte: "¡No!".

La representatividad de la voz de estas mujeres debe verse en el contexto del papel que juegan las tortilleras en San Antonio de la Cal, lugar reconocido por sus tlayudas que son un tipo de tortillas típicas de Oaxaca, cuya producción y venta habían mermado en la pandemia.[19]

Ante la pregunta del reportero de si la comunidad no había estado informada, las mujeres repiten varias veces que no hubo ningún aviso y más bien reclaman que no participaron en la toma de decisiones, que no hubo ninguna "junta", ni "una asamblea", en donde la gente opinara al respecto. Añaden que el pueblo no pidió "que se fumigara". De acuerdo con ellas, el presidente del municipio no es regidor "de nuestra vida, ni de nuestra casa, de nuestro pueblo". El presidente no se mandaría solo, ya que se debe al pueblo: "Si el pueblo me puso, pues que el pueblo que me diga… mandará su casa, pero no el pueblo". En sus palabras se traslucen los principios del régimen de usos y costumbres que los rige, y la importancia de la asamblea en la toma de decisiones de la localidad.

La acción de protesta se convirtió también en una caja de resonancia de muchos otros reclamos al presidente municipal que traducen el drama económico que estaban viviendo: dudas sobre si las medidas de sanitización estarían realmente promovidas por la Secretaría de Salud, reclamos por no haber recibido apoyos en el tiempo de la pandemia como otros pueblos vecinos los habrían obtenido y, lo más importante, por haber instalado filtros policiacos que impedían la entrada de alimentos de primera necesidad como son las tortillas, los elotes, el pan y el queso, entre otros. Lo que se insinúa es que la presidencia municipal estaría "lucrando con la pandemia".

En sus discursos se advierte la noción de los caleros de ser víctimas de engaños de sus gobernantes locales: "que tampoco anden engañando a toda la gente del pueblo"; "a ver si es cierto que nosotros somos los mentirosos o ellos son los que están engañando al pueblo".

[19] Tortillas de 30 centímetros. de diámetro que se dejan cocer más y, por eso, son más quebradizas. Se considera que hay aproximadamente 2,000 productoras de tlayudas en el municipio. Desde 2012 se celebra anualmente la Feria de las Tlayudas en esta localidad en el contexto de la Fiesta de la Guelaguetza, una de las fiestas oaxaqueñas más importantes. https://oaxacaentrelineas.com/primera-feria-de-la-tlayuda-en-san-antonio-de-la-cal/#.YYwxvmDMLIU, consultado el 10-11-2021.





Significación múltiple de las acciones colectivas generadas por el rumor en Facebook
En las conversaciones analizadas en los sitios de Facebook relacionados con San Antonio de la Cal y el estado de Oaxaca, las acciones colectivas generadas por la circulación del rumor de la sanitización fueron clasificadas desde muy diferentes perspectivas sociales, políticas e ideológicas. Las conversaciones revelan esas perspectivas y permiten adentrarnos en el marco social y las tensiones que se estaban viviendo en ese momento en la localidad; dan cuenta de la dificultad del diálogo entre sectores muy polarizados: entre los que apoyaban a las autoridades municipales, a Alfonso Vázquez –"Poncho"–, y los opositores a él, ligados al partido que impugnó las elecciones y su líder Juan Carlos Pascual.

Actos de ignorancia, de salvajismo y de deshonra para el municipio
Desde la perspectiva de aquellos que defienden a las autoridades municipales, tanto la difusión del rumor como las acciones contra la sanitización son actos de total ignorancia; se dice que se trata de gente que no lee, no investiga, que no sabe escribir y solo se nutre de chismes vía oral o por las redes sociales. Desde una perspectiva clasista, este sector se coloca en el lugar del que sabe, ha estudiado y estaría informado:

> gente ignorante, póngase a leer, investigue... busque artículos de divulgación científica, para que se informe. Deje la ignorancia a un lado y ayude a su familia a no seguir esparciendo la ignorancia por doquier.
> El problema es que esa gente solo cree chismes, no se toman el tiempo para investigar o preguntar por lo menos, solo salieron como chango con sus palos, ni como simios por esos razonan más.

El proceso de estigmatización social que acompaña las conversaciones polarizadas en las redes sociales florece también en este espacio. Los que comparten el rumor y participan en los actos de protesta son equiparados con changos o especies extintas, primitivas y salvajes:

> …cómo me dan risa, es como ver una colonia de neandertales vivos, ya le hablé a National Geographic para que hagan un documental sobre ustedes.

Algunos usuarios de Facebook califican de una manera negativa la expansión del rumor y los actos de protesta que suscitó a partir del impacto

que tendría en la opinión pública y fuera del pueblo. En ese sentido, sería un acto de deshonra, por el que todo el municipio sería señalado por ser habitado por gente incivilizada:

> Es lamentable ke San Antonio se aya dado a conocer x cosas tan desagradables y es una lástima.
> Ni porque están cerquita del centro de la ciudad son gente civilizada! [...]
> San Antonio de la Cal, conocido por hacer la feria de la tlayuda, ha cambiado por ser conocido como el "Ecatepec" de Oaxaca.

En la comparación de arriba se advierte el sentimiento de humillación y el reconocimiento del proceso de estigmatización que había sufrido Ecatepec y el que ellos estaban sufriendo. Ser de Oaxaca y pertenecer a una comunidad oaxaqueña emergió como un estigma total que explicaba no solo la ignorancia en San Antonio de la Cal, sino la incapacidad de sus habitantes para razonar, así como para comprender el internet y las redes sociodigitales como Facebook o WhatsApp: "Pura ignorancia les brota, pinches paisanitos, por eso están como están"; "De oaxaca tenían que ser"; "Que alguien le quite el WhatsApp a la gente de Oaxaca"; "Pinches oaxacos se creen todo lo que ven en el feis"; "La gente de Oaxaca le das un poco de internet y se creen parte de la sociedad". Estaba claro: eran seres inferiores. No merecían, por lo tanto, ser tomados en cuenta: "Aprende a escribir primero"; "dios mío, no tienes ni la secundaria y en serio quieres opinar, put4 bola de gente ignorante, son el cul0 de este país, mejor son la m1erda de este país". La estigmatización social regional vino acompañada –en un caso también– de la estigmatización nacional, del malinchismo: "mexicanos siendo mexicanos".

Acto de manipulación política de los opositores a las autoridades

Un sector de los usuarios de Facebook, posiblemente ligado a las autoridades, interpreta la difusión del rumor y las acciones colectivas contra la sanitización como un acto de manipulación política de parte del sector opositor. Precisamente, los administradores del grupo de Facebook "San Antonio de la Cal", cuyos nombres no aparecen en el sitio, lanzan esta interpretación en la noche, una vez concluido todo:





> Y estas personas que iniciaron su desmadre son los mismos que están tratando de impugnar al cabildo actual. Los mismos representantes de las planillas y sus grupos de choque, nomás chequen quién estaba al frente del relajo. Quién destruyó las patrullas y retuvo a las personas. Y esas personas que estaban alborotando a la gente son los de la planilla naranja de juan Carlos, los de la morada de Facundo, los de la planilla rosa y también hubo gente de porfirio…

Algunos respaldan esta interpretación señalando que "un grupito lidereado por las hermanas caramelo y los que integraron la planilla de Juan Carlos Pascual" habrían participado. Y otros señalan precisamente desde la mañana, en el Facebook de la misma autoridad municipal, que había una mujer que con un aparato estaba alborotando en ese momento al pueblo, incitando a que no sanitizaran y a la violencia: "deberían hacer algo respecto al anuncio que están poniendo de no dejar fumigar"; "Alguien q le diga a esa señora q esta anunciando q deje de alborotar al pueblo". Algunas usuarias consideran ilegal ese comportamiento y merecedor de una multa: "que la multen y clausuren su aparato, que solo esta incitando a la violencia". Uno de los comentarios que da la impresión de provenir de gente cercana a las autoridades adquiere un tono amenazante: "se está investigando para darle su escarmiento a la vieja k alboroto a los d San Antonio de la Cal".

Es ilustrativo que una usuaria, a quien le habían borrado un comentario en esa página de Facebook, consideró que este sitio estaba vendido al presidente municipal y que censuraba otras interpretaciones: "¿Por qué me borran mi comentario donde digo que ustedes defienden a Poncho Vasquez? NO HAGAN CASO A ESTA PÁGINA VENDIDAAAAAAAAAAA".

Acto de defensa y resistencia

Por el contrario, para aquellos usuarios que le otorgan verosimilitud al rumor de la propagación del virus o de otras sustancias venenosas, la circulación de este, así como las acciones colectivas que suscitó, se consideran un acto de defensa y resistencia ante un atentado mortal de las autoridades y ante su manipulación:

> Hola muy bien amigos y vecinos de San Antonio de la Cal recuerden que no hay que dejar q manipulen al pueblo, todo lo que están hasiendo estos que

> andan fumigando es mortal, pónganse alertas si hay algo luego haser la llamada de alerta ya no queremos más muertos que son probocados ya basta.

Desde esta perspectiva, los que salieron a las calles y protestaron son motivo de orgullo, merecen reconocimiento por su atrevimiento: "Qué bien por esa gente que se defiende, esta bien"; "Un aplauso para el valiente pueblo de San Antonio de la cal". A los manifestantes se les relaciona con los revolucionarios, con el "pueblo organizado de San Antonio". De ahí que un usuario retome la consigna tan popular de la izquierda chilena que se ha internacionalizado: "Pueblo unido jamás será vencido, esa es la gente valiente que se necesita en estos momentos…".

Tratan de defenderse en Facebook de los ataques discriminatorios que habían recibido e intentan contrarrestar la idea de que los que creen en el rumor son ignorantes al señalar que no creerle al gobierno es tener un criterio propio y símbolo de estar despertando para defender su vida:

> En definitiva estás en tu derecho de creer o no creer, no todo lo que da el gobierno es bueno ni malo, es importante tener un criterio propio, *no es símbolo de ignorancia, es símbolo que la gente esta despertando por defender su vida, su salud y su forma de pensar* (las cursivas son nuestras).

Mientras que algunos usuarios cercanos a las autoridades y a los administradores de la página *San Antonio de la Cal* denuncian que atrás de la difusión del rumor y las protestas están los opositores a las autoridades, este grupo opositor a dichas autoridades que se manifiesta en la página de Facebook *Somos San Antonio de la Cal* denuncia precisamente lo contrario, que el rumor los caracteriza como criminales. En esta última página, los administradores –no identificados y desde la voz anónima– inician la conversación con varios posteos en los que acusan a las autoridades por la falta de información sobre la sanitización, los líquidos que se rociarían, la gestión del presidente como una "administración de risa" corrupta, la cual quiere esconder robos al erario utilizando los gastos de la sanitización. Denuncian que habría habido fraude en las elecciones y que "Poncho Vásquez se hubiera autoproclamado presidente municipal", además de criticar el "cerco sanitario donde quienes están revisando ni siquiera usan cubre bocas y mantienen contacto físico entre ellos y los conductores".



Reflexiones finales

Del conspiracionismo y sus usos políticos

A partir de lo presentado podemos destacar que el rumor sigue siendo una herramienta que se usa frecuentemente dentro de la política electoral (Kapferer, 1989: 267-282) y, por lo tanto, también en conflictos poselectorales como es el caso de San Antonio de la Cal. Sin embargo, hay que subrayar también que esto no habría sido posible si el rumor utilizado no hubiera gozado de un horizonte o marco prediscursivo de verosimilitud, configurado por explicaciones conspiracionistas que habían circulado con anterioridad, además de otras nociones y discursos preexistentes sobre el dudoso y turbio desempeño de las autoridades gubernamentales.

Este estudio permite mostrar, asimismo, cómo los rumores no solo vinculan a las comunidades, sino también las dividen; marcan una fuerte línea divisoria desde la cual distintos bandos (quienes creen y quienes no, quienes apoyan las acciones colectivas y quienes las desaprueban) arrojan distintas explicaciones, citan otras fuentes, cuestionan y arremeten contra cualquiera que se apropie de la narrativa que pretenden derrumbar (Rouquette, 1977). Los rumores se insertan en una contienda discursiva para darle sentido no solo a la pandemia, a lo que cada grupo está experimentando y a su forma de actuar, sino también para legitimar su lugar de pertenencia social y política en un marco de lucha entre fuerzas locales.

Después de analizar la manera como los propios manifestantes y usuarios de Facebook interpretaron los rumores y las acciones colectivas que tuvieron lugar en San Antonio de la Cal, queda claro que existen dos formas opuestas de interpretación política de estos: la primera como actos de defensa y resistencia de los pobladores ante la arbitrariedad de la autoridad municipal y sus estrategias "criminales" contra la población y, la segunda, como actos de ignorancia de un sector de la población y de manipulación de grupos opositores a dicha autoridad con el fin de deslegitimarla y desprestigiarla. En ambas visiones se subraya la dimensión política del rumor. Así, para el sector opositor a las autoridades, el rumor es un contrapoder desde una perspectiva conspiracionista que revela lo "no dicho" por el gobierno: sus acuerdos secretos con otros gobiernos, sus pactos ocultos con las autoridades de salud. Para el otro sector, lo impor-

tante es revelar el ejercicio de la manipulación conspiracionista de un sector opositor señalando a quienes lo difunden y participan en las acciones colectivas, desde una mirada anticonspiracionista.

Estas reflexiones nos llevan a retomar la perspectiva de Taïeb (2010), quien ha subrayado la dimensión política del pensamiento conspiracionista, sus "lógicas políticas", al analizar los rumores que circularon sobre la vacuna de la influenza en 2009 en Francia, entre otros casos. Desde la sociología política y con un claro interés por la retórica política, este autor plantea que todo conspiracionismo, al ser "la revelación" de un complot, pretende ir contra los conspiradores, por lo cual incita a la acción o movilización. En ese sentido, es un discurso claramente político que debería ser estudiado desde esta perspectiva, sin minimizarlo como algo irracional o de poca importancia. Desde una posición similar, Waisbord (2022) argumenta que las visiones conspiracionistas relacionadas con la pandemia del covid-19, tanto el negacionismo de la enfermedad como las creencias en que la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Fundación Gates y George Soros "causaron la 'supuesta' pandemia con objetivos oscuros", entre otras narrativas, no pueden ser entendidas solo como opiniones aisladas y desligadas de la política. Para este autor responden a campañas de polarización política: "Refleja la movilización de élites políticas, líderes (religiosos, educativos, *celebrities*), y medios tradicionales y digitales […]" (Waisbord, 2022: 40). Este tipo de estudios permite comprender el contexto global de la difusión de muchos relatos conspiracionistas que están circulando no solo en México, así como iluminar una parte importante del caldo de cultivo prediscursivo del rumor de la fumigación en la localidad estudiada.

Más allá de la dimensión política de las narrativas conspiracionistas, nos parece importante ahondar sobre las formas de ver e interpretar el mundo que estas vehiculan, que son muchas veces descalificadas *a priori*. Por ello nos parece importante retomar la invitación de Boullier y sus colegas a que recuperemos "las epistemologías conspiracionistas" en nuestros análisis de descripción de la realidad y de construcción de la verdad:

> En lugar de una dualidad simplista en la que la conspiración es una categoría impermeable y homogénea, identificada como la antítesis del discurso científico sobre el mundo. Proponemos entender estos objetos como parte de



> un continuo de críticas dirigidas a la modernidad tecno-científica contemporánea, independientemente de que se etiqueten como conspiraciones o no (Boullier, Kotras y Siles, 2021: 13).[20]

La verosimilitud del rumor y el conspiracionismo a nivel local

En este estudio ha sido importante analizar también lo que hace verosímil al rumor de la "fumigación" del coronavirus, de clara inspiración conspiracionista, en San Antonio de la Cal, y estudiar cómo se procesan a nivel local este tipo de explicaciones. Entre las asociaciones narrativas que le otorgan verosimilitud fue importante encontrarnos nuevamente con múltiples discursos que se referían a la gran desconfianza que les generaban a los sujetos las distintas autoridades: municipales, estatales, federales, el gobierno nacional, los gobiernos en general y las autoridades de salud. En ese mundo de narraciones que logramos captar parece perfilarse o delinearse la noción de un Estado mortífero, en un sentido más abarcador del concepto de Estado, una instancia más abstracta que incluye a las diferentes instituciones gubernamentales, sus reglas, normas y prácticas. Y en relación con ese Estado surge la noción de un sujeto social individual y colectivo desprotegido, al arbitrio de prácticas sanitizadoras posiblemente criminales de dicho Estado; un sujeto que no tiene ninguna valía, que no importa, cuya existencia no es de relevancia para dicho Estado y estados. La repetición de frases acerca de que hay una "sobrepoblación", "somos muchos", "demasiados" transmite con claridad la idea de que algunos individuos sobran, sobramos, los viejos sobran, no son útiles para el Estado, le estorban, le demandan dinero para pensiones, el pago para "los adultos mayores"; esto último en clave local, nacional, como algo cercano a la experiencia de la gente que se manifestaba y conversaba en las redes sociodigitales y que le daba sentido o verosimilitud a la noción del posible exterminio que podría estarse perpetrando. Hay que indagar más en este régimen de verosimilitud.

Taïeb (2010) menciona que estas interpretaciones conspiracionistas están relacionadas con el mayor dominio del saber médico en las sociedades contemporáneas y con la desconfianza que suscita en algunos sectores sociales este biopoder o capacidad que tienen los gobiernos para imponer medidas específicas biopolíticas en la administración de la vida, con la

---

[20] Traducción nuestra.

idea de crear medidas de salud para evitar la enfermedad, que en los rumores es totalmente resignificada como un poder tanatológico del Estado. Más que administrar la vida, sería administrar la muerte.

Vale la pena apuntar que una vez dado por desmentido el rumor en los medios comunicativos públicamente, las tendencias de estigmatización social aumentaron hacia los que habían creído en el rumor y se habían manifestado. Se creó una especie de vacío público, nadie se atrevía a hablar sobre el rumor, menos a defenderlo, el tema desapareció casi de repente. En palabras de uno de nuestros entrevistados: "Nadie quería ser el siguiente objeto de burla en las redes después de lo que pasó el 27". Queda por analizar lo que se calló y queda latente en la memoria colectiva.

Bibliografía

Arcega, Francisco, Liliana Cruz, Héctor Hernández y Brenda Neri (2021). *Construcción de la verosimilitud del rumor de la fumigación del coronavirus en redes sociodigitales en México*. Tesis de la licenciatura en Comunicación Social. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, asesorada por Margarita Zires y Silvia Gutiérrez.

Boullier, Henri, Baptiste Kotras e Ignacio Siles (2021). "Uncertain Knowledge. Studying 'Truth' and 'Conspiracies' in the Digital Age", *RESET*, 10. https://doi.org/10.4000/reset.2750

Campion-Vincent, Véronique (2005). "From Evil Others to Evil Elites: A Dominant Pattern in Conspiracy Theories Today", en Gary Alan Fine, Véronique Campion-Vincent y Chip Heath (eds.). *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend*, pp. 103-122. New Brunswick: Aldine Transaction.

Douglas, Karen, Robbie Sutton y Aleksandra Cichocka (2017). "The Psychology of Conspiracy Theories". *Current Directions in Psychological Science*, 26(6), pp. 538-542. https://doi.org/10.1177/0963721417718261

Farge, Arlette y Jacques Revel (1998). *Lógica de las multitudes. Secuestro infantil en París 1750.* Buenos Aires: Homo Sapiens.

Kapferer, Jean-Noel (1989). *Rumores. El medio de difusión más antiguo del mundo.* Buenos Aires: Emecé.

Rouquette, Michel-Louis (1977). *Los rumores*. Buenos Aires: El Ateneo.



Shibutani Tamotsu (1966). *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Nueva York: Bobbs-Merril Company.

Taïeb, Emmanuel (2010). Logiques politiques du conspirationnisme. *Sociologie et Societés*, vol. 42 (2), pp. 265-289. https://doi.org/10.7202/045364ar

Waisbord, Silvio (2022). "Más que *infodemia*. Pandemia, posverdad y el peligro del irracionalismo". *InMediaciones de la Comunicación*, vol. 17 (1), pp. 31-53. https://doi.org/10.18861/ic.2022.17.1.3227

Zires, Margarita (2001). *Voz, texto e imagen en interacción. El rumor de los pitufos*. México: Miguel Ángel Porrúa y Universidad Autónoma Metropolitana.

— (2005). *Del rumor al tejido cultural y saber político.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

— (2017). "Rumores en redes sociales en contextos de violencia. Veracruz-agosto de 2011". *Razón y Palabra*, vol. 21, núm. 96, pp. 723-760.

— (2021). "'El coronavirus no existe'. 'Los están matando'. De rumores y lógicas de pensamiento conspiracionista en México", en Gerardo Gutierrez Cham, Susana Herrera Lima y Jochen Kemner (coords.). *Pandemia y crisis: el covid-19 en América Latina.* Guadalajara: Calas-Universidad de Guadalajara.

Margarita Zires Roldán es profesora investigadora del Posgrado en Comunicación y Política de la Universidad Autónoma Metropolitana -Unidad Xochimilco y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de especialización son las siguientes: análisis de rumores en redes sociales tradicionales y sociodigitales, actualmente en contextos de violencia; en relación con la pandemia en México y estudio de las manifestaciones contemporáneas, mediáticas e hipermediáticas del mito y símbolo de la Virgen de Guadalupe, así como de sus apropiaciones en diferentes contextos culturales y movimientos sociales en México y Estados Unidos.

Véase publicaciones: https://uam-mx.academia.edu/MargaritaZires

Aldo Cicardi González es licenciado en Comunicación Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, donde realizó una tesis sobre el cineclubismo universitario como una forma de resistencia, que se puede consultar en: https://repositorio.xoc.uam.mx/jspui/handle/123456789/24653.

Actualmente cursa la Maestría en Comunicación y Política en esta misma institución con un proyecto de investigación sobre el rumor de la fumigación del coronavirus y la acción colectiva en dos contextos socioculturales: Oaxaca y Estado de México.

Es coproductor y editor del documental *Abriendo senderos de justicia. Sentencia de Ayotzinapa*, estrenado en 2020 en la Cineteca Nacional y parte de la selección oficial del Festival Contra el Silencio Todas las Voces.



ENCARTES MULTIMEDIA

"SI DIOS NO DICE, NO MORIMOS": CRÓNICA MULTIMEDIA DEL CERCO CEREMONIAL OTOMÍ CONTRA EL COVID-19

"IF GOD DOESN'T PRONOUNCE IT, WE DON'T DIE": MULTIMEDIA CHRONICLE OF THE OTOMÍ CEREMONIAL CIRCLE AGAINST COVID-19

Carlos Arturo Hernández Dávila*

Enlace de YouTube: https://youtu.be/qTRmIbz996c



Resumen: La percepción sobre el covid-19 de los pueblos otomíes estuvo marcada desde su propia experiencia histórica frente a las enfermedades exógenas desde la época colonial y hasta nuestros días. Ante la llegada de la pandemia y la falta de información precisa, los especialistas rituales, lo mismo en la sierra de las Cruces y Montealto (Estado de México) como en la Sierra Norte de Puebla, se vieron empujados a identificarla, determinar su origen y, desde su competencia ritual, darle cuerpo y rostro para combatirla con más eficiencia.

Palabras claves: covid-19, otomíes, enfermedad, especialistas rituales, sueños, cosmopolítica.

"IF GOD DOESN'T PRONOUNCE IT, WE DON'T DIE": MULTIMEDIA CHRONICLE OF THE OTOMÍ CEREMONIAL CIRCLE AGAINST COVID-19

Resume: The Otomí peoples' perception of covid-19 was marked by their historic experience facing exogenous illnesses from the colonial period to the present day. In the face of the arrival of the pandemic and a lack of precise informa-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia y Universidad Iberoamericana.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 157-171
Recepción: 18 de abril de 2022 • Aceptación: 2 de septiembre de 2022
https://encartes.mx





tion, ritual specialists both in the Sierra de las Cruces and Sierra de Montealto (in Mexico state) and in the Sierra Norte de Puebla were driven to identify it, determine its origin, and, using their ritual proficiency, give it a body and a face in order to battle it with greater efficacy.
Keywords: covid-19, otomíes, sickness, ritual specialists, dreams, cosmopolitics.

Advertencia: En marzo del año 2020, el confinamiento por el covid-19 me obligó a valorar la posibilidad de mantener activo o suspender el trabajo etnográfico que llevo a cabo desde hace una década y media en pueblos de origen otomí. Al consultar a uno de mis interlocutores más cercanos, obtuve la siguiente respuesta: "–Si tienes miedo mejor ni vengas. ¿O a poco ya no confías en el Dueño del Mundo?". Ante esta respuesta, decidí no tener miedo. Esta crónica multimedia, en forma de documental, es fruto de esa (ir)responsable decisión.

Conocer: personificar

Desde finales de 2019, un ejército de epidemiólogos, virólogos y otros expertos del campo de la ciencia médica se afanaron en sus laboratorios de alta especialidad, buscando comprender el origen, desarrollo y mutaciones que llevaran a encontrar en un tiempo récord las posibles vacunas contra el covid-19. Al mismo tiempo, en muchas regiones del planeta surgieron poderosos movimientos antivacunas, y en no pocos países se libraron duras batallas callejeras contra las medidas de confinamiento y restricciones de la movilidad de las personas (pero no de las mercancías). Las teorías de la conspiración convivieron con muy oportunas reflexiones sobre la biopolítica y la necropolítica asociadas al manejo del virus y la crisis global que su aparición trajo consigo (Amadeo, 2020). El mundo se vio inmerso en el "pensamiento mágico" (Gusterson, 2020), combatido con denuedo por "los científicos", aparentes dueños de los (muy limitados) saberes disponibles sobre el virus, el cual resultó un eficaz acicate: sin duda alguna, el covid-19 resultó algo (o alguien) "bueno para pensar".

Mientras en los laboratorios de los centros de investigación o en los de las empresas farmacéuticas, los expertos laboraban con frenesí, otros especialistas (específicamente chamanes y otros especialistas rituales) trabajaron en sus propios laboratorios, es decir, en los cerros, las cuevas y los oratorios, buscando entender una peste cuyo origen provenía –en sus propias palabras– del mundo no-indígena. Durante varios meses, aquellos

hicieron grandes esfuerzos para discernir al virus, siguiendo con rigor los métodos de su propia “ciencia de lo concreto” (Lévi-Strauss, 1964: 42). Con su trabajo, parecían dialogar con la intuición propuesta por Eduardo Viveiros de Castro sobre que en Occidente “conocer es objetivar”, mientras que para el chamanismo amerindio “conocer es personificar” (2004: 43); así, la tenacidad puesta en la tarea de otorgar *personeidad* al covid-19, a través de sueños, visiones, trances y rituales de adivinación, no apareció como una tarea ni epistemológica ni cosmopolíticamente menor: literalmente, a muchos pueblos indígenas se les iba la vida en esta urgente identificación, como lo escribí en un texto muy reciente (Hernández Dávila y Peña, 2021).

Entiendo aquí por cosmopolítica la reflexión que parte de Isabelle Stengers (1997) y retomada por Montserrat Cañedo Rodríguez (2013) en una compilación de textos al respecto. La cosmopolítica no parte de un universalismo exento de conflictos, sino

> de la diferencia cualitativa en los modos de existencia y de las prácticas de conocimiento vinculadas a ellos y asociadas a actores distintos en lugares diferentes. En otras palabras, parte de la constatación de ontologías plurales sobre las que se plantea una pregunta política, la de sus modos de coexistencia, asumiendo que las diferencias nunca pueden ser del todo pacificadas (Cañedo, 2013: 10).

Invito al lector a acercarse al material etnográfico. Durante la Semana Santa del 2020, en las montañas de la Sierra Norte de Puebla, un *bädi* ampliamente conocido dentro y fuera de su comunidad, San Pablito, Pahuatlán, logró (ejerciendo su don chamánico) *ver el rostro* y *escuchar la voz* de lo que él denominó *cororin* (covid-19) en un sueño, que en realidad fue una *pesedia* (pesadilla); su nombre es Alfonso Margarito García Téllez, quien además está reconocido como un competente recortador de papel, habilidad cultivada desde hace décadas. Además, don Alfonso Margarito es coautor de al menos dos trabajos académicos (García Téllez y Díez Barroso, 2012; García Téllez, 2018). Estos recortes personifican, dan cuerpo tanto a las semillas como a los dueños del monte y del agua, los meteoros y los depredadores nocturnos y los malos aires; en ellos se especifica el *nzaki* (la fuerza) de cada existente. Los recortes son elementos esenciales en el *costumbre* y otros rituales terapéuticos de otomíes, nahuas y tepehuas (Ga-



linier, 1990: 292 y ss.; Heiras, 2010; Trejo *et al*., 2014). El catálogo de este arte es tan vasto que han hecho falta generaciones de investigadores para informarnos de su gozosa complejidad, desde las publicaciones pioneras de Hans Lenz (1948) y Bodil Christensen y Samuel Martí (1971), y no es este el espacio más adecuado para extenderse en este complejo y amplísimo tema. Sin embargo, a pesar de su habilidad con las tijeras, Alfonso Margarito no recortó al *cororin* con ellas, sino que lo dibujó con pinceles sobre papel de jonote: tan vívido fue el sueño que consiguió proyectar sus facciones, ropa, cuerpo y atributos con precisión, y consignar –y fijar– su palabra. Fue así como la voz y el rostro del *cororin* pasaron del registro onírico a ser plasmados en un mismo texto, de la manera en que Carlo Severi (2004) describió lo que denominó "objetos-quimera".

Al mismo tiempo, a más de 200 kilómetros de distancia hacia el sur y en otras montañas también habitadas por otomíes, un grupo de *mëfi* (palabra que se traduce como "trabajador" o, con más precisión, como "peón") se congregó para la fiesta grande de la Asunción de la Virgen el 15 de agosto del 2020, en el oratorio ubicado en la cima del cerro de La Campana, situado en el límite de los municipios de Huixquilucan y Lerma, en el Estado de México. En la madrugada, el Señor del Divino Rostro (llamado también *Mixenthe*, el jaguar del monte) *tom*ó el cuerpo de una de sus trabajadoras quien, en trance, prestó su cuerpo y voz a esta deidad. A pesar de la torrencial lluvia que se abatía sobre el monte, el Dueño del Mundo ordenó a los *mëfi* representar una batalla celestial en la cima del cerro. Pidió que se tomara la corona de plata de la antigua cruz de piedra que lo representa y que se resguarda en una vitrina protegida por paredes de vidrio. Ordenó también coger las palmas benditas para blandirlas como espadas vegetales, cuya función era limpiar el aire y decapitar al virus. Así, acompañados de la música del violín, los *mëfi* dieron una vuelta en sentido levógiro al mundo (es decir, al contorno exterior del oratorio) y, bailando, ahuyentaron la peste, enfrentando "la corona de Cristo a la del coronavirus".

A estas reyertas rituales se sumaron, en esos meses fatídicos, otras labores terapéuticas: en algún rincón de esta sierra, la sirena dueña del agua (llamada *Minthe,* en otomí) tomó el cuerpo de una reconocida curandera del pueblo de San Pedro Abajo, Temoaya, e hizo saber al mundo que el remedio contra la epidemia era beber el agua sagrada de los manantiales que surgen de las entrañas del monte: "agua pura contra la gripa". En

el piedemonte entre Huixquilucan y Naucalpan (también en el Estado de México) otra mujer, *mayora* de un oratorio parental en San Francisco Ayotuxco, recibió en sueños la visita de Jesucristo, quien le manifestó su enojo con la humanidad a causa de la violencia: niñas o mujeres violadas, asesinadas o desaparecidas, desgracias que ofenden sobremanera a su madre, la Virgen, "quien también es mujer y madre". La *mayora* continuó compartiendo el mensaje de Jesucristo: "limpiaré con mi corona la mitad de esta casa", equiparando las muertes por el covid-19 a una suerte de purificación sacrificial de la Tierra. Esa misma mujer transmitió la recomendación de Jesucristo de no atender los llamados del gobierno para asistir a los hospitales, e invitó a que, ante la mínima sospecha de gripa, se consumieran miel, cítricos y ajo, como medicinas "de Dios" contra una enfermedad que proviene del mundo de los *mbehes* y *katrinas*, que es como se denomina en estas montañas a los mestizos y mestizas. "El covid-19 es también una enfermedad que mandaron del cielo porque la Tierra ya no aguanta a tanta gente", sostiene Andrés Trejo, un viejo *mëfi* de la montaña de Huitzizilapan. "Esa enfermedad vino de otro lado, de lejos, en los helicópteros que pasan en la noche, regando su agua mala sobre los pueblos", remata. Don Andrés se reunió con otros tantos *mëfi* para pedir a los santos, vírgenes y cristos que protegieran a los pueblos, con su manto sagrado, de estos sobrevuelos nocturnos de la muerte.

Estas experiencias nos remiten al trabajo de Jacques Galinier quien, en su libro *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad* (2016), puso ante nuestros ojos la pertinencia de la etnografía del nectímero en el mundo otomí. Y si bien los ejemplos pueden multiplicarse, lo fundamental salta a la vista: lo mismo la *pesedia* que experimentó Alfonso Margarito en la Sierra Norte de Puebla, que las batallas que libraron de madrugada los *mëfi* de las montañas que dividen a la Ciudad de México del valle de Toluca, la peste es un elemento aciago, funesto y de naturaleza nocturna. La noche era su elemento, su medio natural: registré informaciones acerca de sitios en donde se colocaron guardias vecinales en los manantiales comunitarios, temerosos de que "el gobierno" los contaminara durante la oscuridad con la nueva enfermedad. En el pensamiento otomí, el campo semántico de la pandemia confirma que esta fue y sigue siendo un ser de la noche de carácter expiatorio y sacrificial, dotado de un halo de renovación profiláctica de tinte predatorio, semejante a otros seres que pueblan el mundo oscuro en amplias regiones de la América indígena.



Combatir al virus, atrincherados en los cerros

¿Cómo se percibió, narró y confrontó, en la experiencia otomí, una pandemia en el mundo global, mundo al que también sin duda pertenecen? Durante estos años comprobé en los pueblos de la sierra de Las Cruces y Montealto que en la memoria de algunos de ellos aún queda el recuerdo del "mal caliente", uno de los tantos nombres que recibió la así llamada "gripa española", es decir, la influenza que se abatió sobre el planeta entre 1918 y 1919. Uno de esos recuerdos fue compartido, con turbación y sollozos, por don Andrés Pablo, vecino de San Francisco Magú, Estado de México. Su testimonio sostiene que "los que enterraban hoy eran enterrados mañana. Y luego de que el pueblo se vació por la gripa, nacieron en las milpas unos elotes grandes, grandes, como nunca se habían visto. Pero, ¿ya para qué? La gente ya se había muerto".

Así como el *cocoliztli,* el *matlazáhuatl* o cualquier otro tipo de epidemia, el covid-19 se presentó ante la mirada otomí no solo como un asunto meramente clínico y de salud pública: quedó demostrado una vez más que todos los virus provenían de las alteridades predatorias con quienes las comunidades conviven, generalmente con desazón, desde hace siglos y que, en el contexto actual, se identifican con los intereses económicos que destruyen el bosque, los manantiales y la fauna. "La Tierra llora, grita de dolor", sentenciaba la Virgen de Guadalupe en su advocación de dueña del agua, en su manantial del cerro de La Tablita de Temoaya en los días de inicio del confinamiento.

Hacia marzo del 2020, el complejo sistema de fiestas patronales, circuitos ceremoniales, carnavales y peregrinaciones en la sierra de Las Cruces y Montealto estaba en marcha. Además, en esta región existe un quincunce de cerros en cuyas cimas hay capillas que alojan a las "cruces con cara" (en otomí *hmi p'onti*), que son el Divino Rostro. Cada cerro tiene su propio Divino Rostro que delimita un territorio que se extiende sierra adentro y hacia el valle de Ixtlahuaca: esta dimensión sagrada del espacio concuerda con lo propuesto por Barabas en un brillante análisis sobre la etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca (2006). Los *mëfi* sostienen que los cinco cerros delimitan al cuerpo de Cristo: la cabeza está en el cerro de La Campana (Huixquilucan), mientras los brazos se encuentran en Hueyamelucan (Ocoyoacac) y Ayotuxco (Huixquilucan). El vientre-corazón se halla en el cerro de La Verónica (Zacamulpa y Xochicuautla, Lerma) y los pies en Tepexpan, Jiquipilco, poblaciones ubicadas en el Estado de

México. Los cerros y los cristos que en ellos viven forman una fratría en la que interviene, también como hermana, la Virgen de Guadalupe. Las redes del parentesco divino reordenan a la sociedad humana: en efecto, los *mëfi* (que son compadres entre sí), una vez confirmada su elección divina, contraen matrimonio con el Divino Rostro y, gracias a esta alianza conyugal, dan su cuerpo al Señor y Señora del monte (quienes carecen de cuerpo). Es así como los dioses logran hablar y ser escuchados en el mundo solar mediante un trance llamado *servicio,* de clara marca nocturna: "el *servicio* es un sueño, es dormirse para que Dios hable por el cuerpo de una", sostiene una *mëfi* de Ameyalco. Fue mediante los *servicios* que el Divino Rostro y la Virgen de Guadalupe hicieron saber su postura en la lucha contra el covid-19. Y si bien se deslindaron del origen de la peste, prometieron hacer lo necesario para salvaguardar a sus hijos e hijas "y a la Tierra entera".

Es preciso anotar también que, al inicio de la pandemia, el escepticismo de las comunidades indígenas en el Estado de México se mantuvo activo y en cada una de ellas corrió la versión de que la enfermedad o bien no existía o, por el contrario, provenía del gobierno "para acabar con los viejitos". "El [curar el] covid no es trabajo del Divino Rostro. Eso lo inventaron los políticos", era una frase común de escuchar en los pueblos. La peste no venía de Dios: durante la fiesta de la Santísima Trinidad de 2020 y, mediante un *servicio*, el Divino Rostro dijo que "esta gripa, este virus no es nada en comparación a lo que el mundo verá cuando suelte a mis jinetes del Apocalipsis". Y prosiguió:

> Ahí sí verán el fin del mundo, porque mis enviados no distinguirán a viejos de jóvenes, a hombres de mujeres: mi espada barrerá por igual a todos, y de eso nadie sabe ni el día ni la hora. Mi machete barrerá el mundo. Habrá hambre y sequía, mucha lágrima tirarán sus ojos. Pero eso no será ahora. Por eso les digo que quien confíe en mí seguirá vivo. Por eso no dejen de venir a verme, de darme mi regalo, mi platito, mi comida.

Ante la claridad de este mandato, los *mëfi* sabían que dejar de subir a los cerros a mantener y sustentar a los dioses era una mala decisión. Si los curas se atrincheraban en sus templos y transmitían sus misas por Facebook, aquellos no tenían opción: si querían seguir sosteniendo al mundo con vida, era preciso mantener el trabajo ritual, a pesar de las adverten-



cias del gobierno de cerrar incluso las capillas y cuevas de los cerros. "No saben lo que hacemos, mejor que ni se enteren, pero estamos haciendo su trabajo mejor nosotros que el gobierno en curar a la gente", decían con orgullo los *mëfi* de Ameyalco.

Entrar al sueño, ver al *cororin*, y volver al mundo para contarlo

Llegados a este punto es preciso señalar que mi capacidad etnográfica no alcanza, ni medianamente, el territorio de la Sierra Norte de Puebla o la región contigua de la Huasteca meridional. La literatura etnográfica de la región es, por fortuna, muy extensa desde hace décadas. Sin entrar en controversias inútiles, mencionaré como referencia los trabajos ya clásicos de James Dow (1974), Jacques Galinier (1990) o Guy Stresser Péan (2011), y más recientemente los trabajos de Israel Lazcarro (2008), Carlos Heiras (2010), Trejo Barrientos *et al.* (2014) o los publicados por la *Revista de Estudios Otopames*. Es preciso anotar además que, específicamente sobre San Pablito Pahuatlán, Puebla, existen los trabajos imprescindibles de Libertad Mora (2008, 2011). Pero, junto con la literatura antropológica, apelo a lo que significó para mí conocer a don Alfonso Margarito, hábil recortador de papel y, como dije al inicio de este texto, distinguido *bädi* otomí. La ocasión sobrevino cuando en una publicación en su red social de Facebook, el etnólogo Iván Pérez Téllez solicitó ayuda para don Alfonso, quien completaba sus ingresos con la venta de artesanías, tanto en papel recortado o pintado como con accesorios de chaquira. Como era evidente, con la pandemia sus ingresos habían mermado y cualquier ayuda sería bienvenida. Es justo advertir que a este colega debemos también una aguda reflexión sobre el tema que nos ocupa (Pérez Téllez, 2021).

Las conversaciones con el *bädi* conducían siempre al mismo rumbo: sus sueños con el *cororin*, las oscuras intenciones de los reyes chinos, japoneses y africanos, "adoradores de dioses que son animales salvajes" para "chingarse al Cristo", las ingratas tareas de los médicos que mataban gente para dar comida al diablo, la ausencia del miedo entre los otomíes en contraparte del terror con el que vivían los mestizos, etc. Años antes, Pierre Deleage y Jacques Galinier (2013) habían llamado nuestra atención de la forma en que este *bädi* había pasado del recorte en papel de jonote al diseño de sus propios libros (códices), en donde la palabra escrita convivía con la materialidad icónica de los recortes. Estos libros formaban un con-

junto "canónico" de cuatro volúmenes a los que se agregó uno más, justo sobre el coronavirus.

He señalado que Alfonso Margarito no recortó –pero sí dibujó con pinceles– al *cororin*, agregándole además textos con información hondamente sugestiva. Es así como surgieron los denominados por mí *Papeles de la pandemia*. Estos son el resultado de trasvasar un sueño al papel, son el paso de la experiencia y las impresiones oníricas a la plástica material en papel de jonote y coloreados, siempre acompañados de un texto escrito por don Alfonso, al mismo tiempo onironauta, pintor y amanuense. ¿Qué persistió del sueño de don Alfonso en sus *Papeles*? Un resumen de todas las variantes (don Alfonso ha pintado no menos de cincuenta versiones de los *Papeles*) podría ser la siguiente: la versión gubernamental del covid-19 es una "mentira"; es decir, es cierto que el virus es una enfermedad, pero es también un conjunto de tres *existentes* nefastos, dotados de una agencia que va más allá del mero tema clínico. Estos personajes son la Ánjela [*sic*] *del Infierno*, quien está acompañada del *Presidente del Infierno* y del *Presidente del Purgatorio*, protagonistas recurrentes en los recortes de curación como malos aires a los que es menester alimentar y después alejar del mundo humano. Esta maligna trinidad fue enviada (como diplomáticos del inframundo) por los reyes chinos y japoneses, quienes adoran a animales salvajes y que pretenden debilitar al Cristo, a su ley y a la Biblia. Infiltrados en México y en los países cristianos, la malévola triada ordenó a los médicos (blancos y mestizos) y enfermeras de los hospitales de México matar a la gente y así procurar al diablo "carne de indígena cristiano sabroso". En este marco, solo los mestizos tienen miedo y tapan su boca. Pero la gente indígena de San Pablito no manifiesta miedo. En los *Papeles* esta valentía se extiende al actual presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, quien tampoco se cubre la boca "porque es indígena y se cuelga sus *uevos* [*sic*]". En este asunto, don Alfonso Margarito es insistente: los indígenas "son chingones", viven sin miedo. Solo los mestizos demuestran cobardía, incluso los curas y los obispos, quienes tapan su boca por temor.

Desde los primeros *Papeles* elaborados en el 2020 y hasta los más recientes, la narrativa fue adquiriendo matices que la confirman y enriquecen. En cierto momento, su autor hace decir al trío maligno que ya pisaron Roma y Tierra Santa (una alusión a la expansión del virus por todo el mundo) y en algunos consigna que una eficaz cura contra el *cororin*, una vez escuchándolo acercarse a las casas, es quemar chile seco que lo



ahuyenta por su olor penetrante. En algún momento, Alfonso Margarito sostiene que los chinos se quieren adueñar del mundo para vender sus mercancías. Otra idea reiterada (compartida con los otomíes del Estado de México) en los *Papeles* es la certeza de que para los otomíes la muerte no es algo que llegue solo mediante una enfermedad y depende de Dios:

> eyo(s) (los indios) dicen que ya sabemos que vamos a morir todos
> cuando ya dise dios, vamos a morir
> si dios no dice, no morimos
> dice los pueblos indíjeno [*sic*]: *están más vivo(s) los cabrones indígena(s)*
> los pueblos mestiso son miedosos(s) igual los sacerdotes.
> indijena cree al viento, cree al agua, cree madre tierra y cree en Cristo y Virgen.

Los rostros, miradas, gestos y cuerpos de esta trinidad recuerdan aquellas "antropologías del miedo" y los siempre vislumbrados regresos de monstruos (Pratt, 2007; Fernández Juárez y Pedrosa, 2008). No hay escapatoria: si la epidemia es vista por los otomíes como resultado de la envidia y la guerra entre dioses de diverso origen, la apelación a Cristo y a la Virgen como sinécdoques de la Tierra y de lo verdaderamente humano recuerda que el cristianismo es, para el mundo otomí, más una cosmopolítica –una constante negociación entre existentes que necesitan coexistir– que una religión en su forma grecolatina.

Finale: un miedo difícil de contener

Con el paso del tiempo, desde marzo del 2020, los esfuerzos de los especialistas rituales otomíes por identificar y clasificar al covid-19 dieron resultados; en primer lugar, lo ubicaron como *algo* suficientemente perjudicial como para ignorarlo y después como *alguien* de quien era preciso conocer su voz, rostro y origen. Si en algo coincidieron los especialistas rituales otomíes lo mismo en el Estado de México que en la Sierra Norte de Puebla, fue en indicar el poder del miedo. "Lo que mata a la gente es el miedo, no la gripa", escuché decir en varias ceremonias. Por ejemplo, en Temoaya, la Virgen de Guadalupe, mediante un *servicio,* dijo que "le dolía que sus hijos creyeran más en los doctores y enfermeras" (los *mbuehes* y *katrinas*, "gente de la ciudad") que en ella, y que le lastimaba que no se reconociera que la salud proviene de los remedios que aquella dictaba: "ustedes –dijo

a los presentes en el oratorio– confían más en los doctores. Maldito el hombre que confía en el hombre". El *servicio* se cerró con una frase que parafrasea aquella que la Guadalupana dijo a Juan Diego en el Tepeyac: "¿Qué no estoy yo aquí?, ¿Qué no me ven a mí que soy su madre, su doctora, su salud?". En la cima de los cerros de La Campana y La Verónica, los fieles del Divino Rostro insistían una y otra vez en que "Muere quien Dios quiere que muera. Se salvarán sus hijos, los que tienen fe y confianza, los que le dan su regalo y quienes suben con fe para pedir la salud. Qué doctores ni qué hospitales. ¡Él, y sólo él sabe el día y la hora! ¡Él sabe los remedios, las medicinas, lo que hay que hacer!".

Lo cierto es que, al menos en el Estado de México, la ansiedad y el terror sí hicieron mella de una población otomí que siempre se supo vulnerable. En efecto, los pueblos de la montaña proveen de mano de obra a la industria de la construcción y manufacturera de los valles de México y Toluca, así como de otros oficios que no pudieron detenerse durante la pandemia. Una cantidad importante de obreros, albañiles, yeseros, carpinteros, empleadas domésticas, personal de seguridad o intendencia, o bien abandonó sus trabajos o fue temporalmente descansado en los mismos. Otros, en cambio, mantuvieron un ritmo de circulación que muy pronto los expuso al virus. En los pueblos del cordón serrano mexiquense muy pronto se esparcieron las noticias de contagios y fallecimientos de familias enteras por causa del covid-19.

A estas muertes se sumaba, al interior de los mismos pueblos, un halo de mal aire y exclusión hacia los enfermos y sus parientes cercanos. En las doce comunidades y pueblos de Huitzizilapan se pidió por todos los medios posibles (inclusive por medio de las redes sociales) que se suspendiera el llamado "toque doble" de campanas que anuncia un fallecimiento a la población, por la sencilla razón de que estas repicaron días enteros sin cesar, anunciando que la muerte había dejado de ser un episodio esporádico en la población, para instalarse como un huésped imposible de erradicar. Las campanas silenciadas marcaron la ruta del cese de rituales públicos en los templos. El miedo parecía estar ganando la batalla.

Una rápida revisión al día de hoy del mapa de incidencia y letalidad del virus del covid-19 en México no deja lugar a dudas: la peste pintó de rojo la totalidad del país; pero en ese sentido es importante añadir que los sueños, los trances y los cercos ceremoniales proporcionaron a los otomíes una serie de respuestas para escuchar la voz de la enfermedad, verle la cara



y oponerse a ella lo mismo con agua de manantiales, batallas nocturnas, humo de chiles quemados, miel, naranjas y limones, ajos y temazcales. Si la pandemia era, parafraseando a Galinier, una especie de "pesadilla en acción", es posible sostener que las acciones de los *bädi* y los *mëfi* confirman la intuición de Lévi-Strauss, en el sentido de que "la oposición entre el rito y el mito es la oposición entre el vivir y el pensar", esto es: "la esencia del ritual es intentar reducir el pensamiento a lo vivido" (1964: 609).

El ciclo ritual del monte no se detuvo: si las misas se trasladaban a Facebook (por el miedo que paralizó a cientos o miles de curas en todo el mundo), los rituales en el cerro no podían ni detenerse ni trasladarse a las redes sociales: era preciso dar cuerpo, recibir la palabra del cielo, sembrar en las cuevas sagradas, dar de comer a los dioses, venerar y bailar y cantar a las semillas. A veces fue ineludible alterar el ciclo climático: los *mëfi* de Ameyalco decidieron retardar un poco la petición de lluvia y solicitar al Señor de la Exaltación de Xochicuautla (entidad que regula y gobierna el viento) que se mantuviera activo para alejar las nubes y prolongar un poco la sequía estival, debido a que habían escuchado que el covid-19 "no resistía el calor". En contraparte, en la Sierra Norte de Puebla, como cada 24 de diciembre, en 2021 la ceremonia de bendición de las semillas se llevó a cabo con la serenidad que la causa exigía: fui testigo de la forma en que decenas de familias llegaron hasta la Casa del Costumbre acompañados de las fotografías de sus hijos e hijas migrantes en Estados Unidos, quienes esperaban ser bendecidos y no perder la protección de los dioses del pueblo, en un año en el que las remesas llegadas desde el norte crecieron significativamente, justo en los tiempos pandémicos cuando los migrantes fueron declarados "trabajadores agrícolas esenciales".

Y sigue la mata dando. Durante el mes de febrero de 2022, los pueblos de la sierra de las Cruces y Montealto concurrieron al carnaval otomí en Huitzizilapan. "El miedo no nos dobló", me dijo Agustín Gutiérrez –un joven otomí–, quien sabe, sin embargo, que esta larga noche es una más de las que estos pueblos viven y han vivido desde siempre, y para las cuales hay que estar preparado: "El virus no nos mató porque en el monte siempre están las respuestas", concluye mientras acaricia al *Güero*, su perro, fiel compañero de andanzas en la vida.





Bibliografía

Amadeo, Pablo (ed.) (2020). *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemias,* Buenos Aires: ASPO. Recuperado de https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10038, consultado el 14 de diciembre de 2022.

Barabas, Alicia (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca.* México: Porrúa e INAH.

Cañedo Rodríguez, Montserrat (2013). *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas.* Madrid: Trotta.

Christensen, Bodil y Samuel Martí (1971). *Brujerías y papel precolombino/ Witchcraft and Pre-Columbian Paper.* México: Ediciones Euroamericanas.

Dow, James (1974). *Santos y supervivencias.* México: Instituto Nacional Indigenista.

Fernández Juárez, Gerardo y Juan Manuel Pedrosa (eds.) (2008). *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Madrid: Calambur. Recuperado de https://www.academia.edu/36030608/Antropolog%C3%ADas_del_miedo_Vampiros_sacamantecas_Gerardo_Fern%C3%A1ndez_and_Jos%C3%A9_Manuel_Pedrosa_eds_, consultado 14 de diciembre de 2022.

Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México: Centro de Estudio Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista y UNAM. https://doi.org/10.4000/books.cemca.2798

— (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d'Ethnologie y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

García Téllez, Alfonso M. y Alberto Diez Barroso Repizo (2012). "Propuesta clasificatoria de un grupo de representaciones de *nzahki* entre los otomíes de San Pablito, Pahuatlán, Puebla". *Desacatos*, núm. 39, pp. 15-28. https://doi.org/10.29340/39.237

García Téllez, Alfonso M. (2018). *Écrits. Manuscrits à miniatures otomi*. Normandía: Société d'Ethnologie.

Gusterson, Hugh (2020, 12 de mayo). "COVID-19 and the Turn to Magical Thinking". *Sapiens, Anthropology Magazine* [sitio web]. Recuperado



de https://www.sapiens.org/column/conflicted/covid-19-magic/, consultado el 14 de diciembre de 2022.

Heiras Rodríguez, Carlos G. (2010). *Cuerpos rituales. Carnaval, día de muertos y costumbres tepehuas orientales* [tesis de maestría]. México: ENAH.

Hernández Dávila, Carlos A. y Daniela Peña Salinas (2021). "Alteridad viral: imágenes del covid-19 en el pensamiento salvaje". *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 28, núm. 81, pp. 25-47.

Lazcarro, Israel, (2008). "Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la huasteca veracruzana". *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, núm. 100, pp. 10-24.

Lévi-Strauss, Claude (1964). *El pensamiento salvaje.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lenz, Hans (1973). *El papel indígena mexicano.* México: SEP-Setentas.

Mora Martínez, Libertad (2008). *Reconfiguraciones culturales y estrategias de sobrevivencia otomí, en San Pablito, Pahuatlán* [tesis de licenciatura en Antropología Social]. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

— (2011). *Dinámicas migratorias en Pahuatlán: municipio de indígenas y mestizos en la Sierra Norte de Puebla (1980-2010)* [tesis de maestría en Antropología Social]. Xalapa: CIESAS Golfo.

Pratt, Mary-Louise (2007). "Globalización, desmodernización y el retorno de los monstruos". *Revista de Historia*, núm. 156, pp. 13-29. https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i156p13-29

Severi, Carlos (2004). *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria.* Buenos Aires: Sb Editorial.

Stengers, Isabelle (1997). *Cosmopolitiques I et II.* París: La Découverte. https://doi.org/10.1016/S1240-1307(97)81552-X

Stresser Péan, Guy (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla.* México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica y Conaculta. https://doi.org/10.4000/books.cemca.2264

Téllez Pérez, Iván (2021). "Cosmopolítica otomí. Los 'aires nefastos', los 'diablos', y el covid-19". *Cuadernos del Sur,* vol. 26, núm. 50, pp. 84-99. Recuperado de https://cuadernosdelsur.com/wp-content/uploads/2021/07/Cuadernos_del_Sur_50.pdf, consultado el 14 de diciembre de 2022.



Trejo Barrientos, Leopoldo *et al.* (2014). *La sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: INAH.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004). "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena", en Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.* Lima: IWGIA, pp. 37-80.

Carlos Arturo Hernández Dávila es licenciado en Etnología, maestro y doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Ha sido coordinador de la Licenciatura de Etnología y subdirector de licenciaturas en la misma institución. Su trabajo se concentra en el cristianismo otomí en el Estado de México, así como en la memoria visual de los pueblos obreros del valle de México. Actualmente es profesor en el Departamento de Reflexión Interdisciplinaria en la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México, así como en el Doctorado en Desarrollo Humano en la Universidad Motolinía del Pedregal.



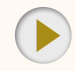
ENCARTES MULTIMEDIA

JUSTICIA COMUNITARIA Y ESPECTÁCULO RITUAL. UN CASO DE DERECHO MAYA EN GUATEMALA

COMMUNITY JUSTICE AND RITUAL SPECTACLE: A CASE OF MAYAN LAW IN GUATEMALA

Carlos Y. Flores*

Enlace de YouTube: https://youtu.be/WZV9rx6jpzk



Resumen: Este ensayo que acompaña al documental *Suk' B'anik* (*Corrección*) se basa en el seguimiento de un caso de robo resuelto por el llamado "derecho ancestral maya" en la municipalidad de Santa Cruz del Quiché, Guatemala, donde más de 80% de sus pobladores se autoidentifican como maya-k'iche'. El material busca profundizar en las razones y emociones colectivas que tuvieron lugar en el juicio comunitario que lo procesó. Ante la constante debilidad del sistema de justicia estatal, en esta región se han vuelto comunes los tribunales populares coordinados por alcaldes comunitarios locales y coordinaciones supracomunales de autoridades ancestrales para enjuiciar de manera colectiva a delincuentes o supuestos delincuentes y aplicarles algún tipo de sanción correctiva.

Dichos procedimientos judiciales se desarrollan al interior de entendimientos culturales propios que, con frecuencia, ofrecen coreografías espectaculares altamente ritualizadas para el consumo tanto local como más amplio. Tal visualidad, muchas veces acompañada por prácticas de video comunitario, otorga al *performance* de los participantes un estatus consustancial al interior de estos enjuiciamientos judiciales, al tiempo que reafirman estructuras de poder local. En tales escenarios colectivos, el cuerpo individual de los acusados es exhibido y judicializado por las

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 173-183
Recepción: 23 de junio de 2022 • Aceptación: 19 de diciembre de 2022
https://encartes.mx





autoridades locales frente a audiencias que reclaman sanciones para expulsar el mal, lo percibido como dañino a la comunidad. Este ejercicio, a su vez, actúa como una metáfora de saneamiento moral y reequilibrio de un cuerpo social que procesa sus propios conflictos. Al igual que en los rituales de paso o en el teatro, los juicios populares en estas comunidades maya-k'iche' apelan con frecuencia a otros tiempos y espacios, incluso sobrenaturales, que inciden en la efectividad del mensaje reorganizador que también va reforzando construcciones identitarias propias.

Palabras claves: derecho maya, derecho indígena, maras, crimen, resolución de conflictos, video colaborativo, drama social, ritual de paso, Quiché, Guatemala.

COMMUNITY JUSTICE AND RITUAL SPECTACLE: A CASE OF MAYAN LAW IN GUATEMALA

Abstract: This essay, which accompanies the documentary "Suk' B'anik," is based on a case of theft settled by the so-called "ancestral Mayan law" in the municipality of Santa Cruz del Quiché, Guatemala, where more than 80% of the populace self-identify as Maya-K'iche'. The material seeks to deepen understanding of the collective reasoning and emotions that took place in the community trial of the case. In the face of the systemic weakness of the state's justice system, in this region popular courts coordinated by local community mayors and supracommunal structures of ancestral authorities have become common to collectively try criminals or alleged criminals and to subject them to some form of corrective punishment. These judicial proceedings are developed within their own cultural understandings, which frequently offer highly ritualized spectacular choreographies for local as well as wider consumption. That visuality, often accompanied by community video practices, gives the participants' performance an intrinsic status in the interior of these judicial processes while reaffirming the structures of local power. In these collective scenarios, the individual bodies of those accused are exhibited and prosecuted by the local authorities in front of audiences that demand sanctions to drum out the wrongdoing perceived as being damaging to the community. This, in turn, acts as a metaphor of moral cleansing and reequilibrium of a social body processing its own conflicts. Just as in rites of passage or in the theater, the popular trials in these Maya-K'iche' communities often invoke other times and spaces, including supernatural ones, that have a bearing on the effectiveness of the reorganizational message that at the same time reinforces their own constructions of identity.

Keywords: mayan law, indigenous law, Maras, crime, resolution of conflicts, collaborative video, social drama, rite of passage, Quiché, Guatemala.



Antecedentes

En abril de 2018, recibí un video grabado por la colega maya-kakchiquel Marta Matzir Miculax de la organización Uk'u'x be', quien ha acompañado a autoridades ancestrales en el altiplano occidental de Guatemala en asuntos de organización, investigación y promoción de prácticas y derechos indígenas en la región. Este material registraba meticulosamente el caso de dos hombres que habían sido enjuiciados por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché después de haber sido identificados como los autores del robo del carro de un vecino. Durante el proceso, se reveló que ambos acusados pertenecían a las llamadas *maras*, pandillas de delincuentes violentos.

Por medio de este caso, dicho material documentaba cómo varias comunidades k'iche' con elevados niveles de violencia social, criminalidad e impunidad, estaban tratando de controlar de manera cotidiana comportamientos delictivos y antisociales a través de su propio sistema legal. Además, mostraba el uso constante del video en la comunidad para registrar dichos procesos judiciales con el fin de guardar evidencias y educar a otros miembros de la comunidad sobre la naturaleza de los procedimientos consuetudinarios locales. Finalmente, y en un sentido más amplio, dejaba un rastro de las formas en las que estas prácticas judiciales les proveían de una autonomía mayor frente a un Estado-nacional no indígena profundamente racista y discriminador que, con sus políticas públicas, había alentado



formas violentas y altamente punitivas de resolución de conflictos en comunidades del país.

Cabe recordar que tras el conflicto armado en Guatemala (1960-1996), uno de los más violentos en la segunda mitad del siglo XX en América Latina,[1] la recomposición del Estado no estuvo acompañada de medidas suficientes tendientes a solucionar conflictos sociales y de criminalidad que se multiplicaron al retirarse las fuerzas militares que establecían un importante control social en grandes partes del país, en especial en las regiones indígenas. Teniendo como antecedente las ejecuciones sumarias y altamente violentas perpetradas durante el concluido enfrentamiento militar, junto a una operatividad casi nula del sistema de justicia, en algunas comunidades del país se optó por formas marcadamente punitivas y espectaculares de castigo corporal a personas acusadas de cometer delitos en sus localidades. Esta situación se tradujo, desde la firma de la paz en 1996 hasta comienzos del 2000, en cientos de vapuleos y linchamientos públicos a supuestos delincuentes sin que mediara algún tipo de procedimiento de resolución de conflictos por parte de las autoridades legalmente reconocidas.[2]

Ante este contexto y como parte de la apertura dada por los acuerdos de paz, varias alcaldías indígenas electas en asambleas comunitarias en distintas partes del país empezaron a tener un renovado papel protagónico en cuanto al ejercicio de justicia en sus localidades. Central a ello y a diferencia de la remoción de la presencia física de los acusados en sus ámbitos locales (ya fuera por muerte/linchamiento, cárcel en el sistema oficial o hasta destierro), estos alcaldes optaron por la estrategia de tratar de reincorporar a los transgresores al tejido comunal mediante procesos judiciales conocidos localmente como *suk' b'anik*, destinados a cambiar o "enderezar" los comportamientos criminales por otros más acordes a valores aceptados de convivencia vecinal. Esta práctica forma parte del llamado *derecho maya* o *sistema jurídico mayab'* (Asociación Maya Uk'ux B'e, 2019).

---

[1] La Comisión para el Esclarecimiento Histórico de Naciones Unidas calculó que durante el conflicto armado guatemalteco se produjeron más de 200,000 muertos y desaparecidos (ONU, 1999).

[2] Entre 1996 y 2002 hubo 77 linchamientos solo en Quiché, con un saldo de 52 muertos y 36 heridos de gravedad (véase Sieder y Flores, 2011: 34).

Así, tras su captura, los procesados a través del sistema *suk' b'anik* normalmente transitan por la exposición pública de sus faltas en asambleas abiertas; la valoración colectiva de las pruebas presentadas que los incriminan; el aconsejamiento o *p'ixab'* de parte de autoridades mayas una vez establecida su culpabilidad y el arrepentimiento público de estos. Adicionalmente, los inculpados normalmente reciben sanciones decididas por los alcaldes locales una vez que se ha establecido su culpabilidad. Lo anterior habitualmente se concreta en pruebas físicas como caminar de rodillas (*xukulem*) para pedir perdón a la comunidad y a la madre Tierra, y/o también con azotes rituales conocidos en la región del Quiché como *xik'a'y*. Los ejercicios de justicia maya se convierten, así, en coreografías legales en cuyo aspecto visible y público radica mucha de su esencia procesual.[3]

Siguiendo esta guía general de acción y como se puede observar en el documental que acompaña a este ensayo, el actuar legal comunitario también muestra una serie de manipulaciones del tiempo y espacio junto a la sacralización del terreno judicial de acuerdo con entendimientos cosmogónicos propios, saturados de arquetipos culturales de larga data. Aquí ha sido de primordial importancia imprimir un sentido de unidad capaz de conectar no solo las fuerzas sobrenaturales como el *Nim Ajaw* (la principal deidad en la zona) con el procedimiento terrenal, sino al colectivo entre sí y sus ancestros. Estos juicios, emocionalmente cargados al apelar a otros tiempos, espacios y entidades sobrenaturales, se convierten en efectivos mensajes reorganizadores del equilibrio social junto al permanente reforzamiento de la estructura comunitaria. En los enjuiciamientos públicos de este tipo, entonces, existe una recreación primigenia en la que se trata de unificar voluntades y organizar el desorden social, en donde se espera dar a la crisis o drama social una resolución hacia el futuro con ayuda de voluntades superiores fuera de la influencia de las subjetividades y pasiones humanas terrenales (véase Artaud, 1958: 51; Turner, 1987).

El recurrir a estos espacios arquetípicos puestos en escena a través de la aplicación de la ley local dota, por ende, de importantes grados de legitimidad política a quienes los dirigen, invocan y transmiten, por ser me-

[3] Jeremy Bentham, el reformador de prisiones británico del siglo XVIII e inventor del ya famoso "panóptico", señalaba que la visibilidad era "la mera alma de la justicia" cuando se refería a la importancia de hacer público el trabajo de las instituciones legales para la enseñanza de preceptos morales a las audiencias (Stone, 2018: 23).





diadores de entendimientos fuertemente arraigados entre los presentes y porque los ubica al interior de espacios abstractos, generales, impolutos y sagrados que se encuentra por encima de las voluntades individuales. Al mismo tiempo, el proceso magnifica su fuerza, pues los acusados quedan sujetos ya no solo al poder de la autoridad local y sus seguidores, sino al de los entes sobrenaturales también. De esta forma, la conciencia transgresora es obligada a situarse en el dominio de una comunidad de voluntades de distintos niveles y significados (véase Butler, 2001: 63).

Por otra parte, en sociedades con alto grado de inseguridad social se movilizan constantemente temores ante el crimen transgresor y peligroso, lo que siempre está presente al interior del colectivo que participa en este tipo de ejercicios de disciplina comunitaria. En estos espacios existe la idea de que los delincuentes violentos ahora expuestos son personajes surgidos del mismo cuerpo social que no solo han extraviado sus pasos o contaminado sus vidas, sino que son potencialmente dañinos e incluso pueden infectar a otros. En ese sentido, la comunidad, al observar el espectáculo judicial y su resolución, también se encuentra procesando sus propios conflictos (véase Cicerón, 2017). Se da, por lo tanto, un tipo de "autobiografía" comunal, un espejo social en donde es posible focalizar al *mal* a través del cual el grupo refuerza y redefine su identidad y cohesión en relativa oposición a las fuerzas disgregadoras identificadas como peligrosas (véase Turner, 2008: 97; Balandier, 1994: 80).

El objetivo primario del enjuiciamiento y la eventual san(a)ción en tales contextos no es, por lo tanto, el de meramente castigar a sujetos que han infringido de manera voluntaria la ley local, sino más bien restaurar el control sobre un cierto ordenamiento social desafiado por la criminalidad con el fin de disminuir, en la medida de lo posible, ansiedades y efectos perniciosos en la vida comunal (véase Foucault, 2014: 244). Significa, finalmente, una aserción de legitimidad a partir de la escenificación de una herencia cultural que devuelve al público presente una imagen manejable, idealizada y aceptable de sí mismo (véase Balandier, 1994: 23).

Juicio, ritual y *performance*

Muchos de los enjuiciamientos indígenas en la región funcionan de manera parecida a los rituales de paso, pues se caracterizan por buscar una transición ontológica de los procesados para ser reintegrados de nuevo a la matriz comunal como miembros plenos con derechos y obligaciones. Para



ello, es importante ubicar a los acusados como entes "separados" moral y simbólicamente de dicha comunidad, tanto por sus acciones criminales pasadas, como en el mismo momento de resolución maya del conflicto. El umbral de paso que establece un antes y un después en dicho proceso de reconversión y rehabilitación social es lo que Victor Turner llamó "liminalidad", aunque no siempre existen garantías de que el procedimiento vaya a ser efectivo. Con frecuencia, en estos rituales restaurativos los transgresores en estado liminal son representados como personas desposeídas. Su comportamiento, señala el autor, tiene que ser "normalmente pasivo o humilde; deben obedecer a sus instructores implícitamente, y aceptar castigo arbitrario sin quejarse" (Turner, 1987: 94-95).[4]

Aunque en lo esencial el drama social recrea arquetipos culturales como la eterna lucha entre el bien y el mal, el orden y el desorden, la muerte y la resurrección, el paso de niño a adulto, etc., el guion desplegado también enfatiza la subordinación de los transgresores hacia el espacio *corrector* que posibilita la transición. Asimismo, los espacios liminares multiplican su fuerza en lo sagrado, y los sacrificios asociados hacen de la puesta en escena algo trágico, "puesto que la clave del drama es la muerte física o moral de aquellos a quienes el poder acusa en nombre de la salvaguarda de la forma y de los valores supremos de la sociedad" (Balandier, 1994: 24). Los acusados se encuentran así desempoderados, fuera de su propia estructura de poder otorgada previamente por la *mara* criminal. Ahora, más bien tienen que operar dentro de un sistema jerárquico que se maneja con códigos morales contrarios representado por los alcaldes y la población detrás de ellos. Como señala Oscar Chase, "es precisamente en la adherencia espectacular a las convenciones y normas del *performance* ritual donde los procedimientos legales derivan su poder sobre el control social" (Hartigan, 2018: 104). Además, Julie Stone Peters indica que el

---

[4] Van Gennep, citado por Victor Turner, ha mostrado que todos los ritos de paso o de "transición" están marcados por tres fases: separación; *limen* (que significa "umbral" en latín); y agregación/reintegración. La primera fase compromete una conducta simbólica que significa la separación del individuo a su grupo, ya sea desde un punto fijo en la estructura social, de ciertas condiciones sociales o ambos. Durante el periodo *liminal*, las características del sujeto (o el "pasajero") del ritual son ambiguas y tiene pocos o ninguno de los atributos previos o de la fase final. Si existe un pasaje exitoso, ya se produce la reincorporación o reagregación al resto del grupo (Turner, 1987: 94-95).



"*Performance* hace a la autoridad visual, palpable, corporal (accesible a los sentidos)" (citada en Sarat, Douglas y Merrill, 2018: 5).

De alguna forma, estas puestas en escena con actuaciones, gestos, discursos, movimientos, entre otros, funcionan como formas de fijar relaciones sociales y refuerzan entendimientos socioculturales locales entre los pobladores. De hecho, son instrumentos de transferencia de reglas perdurables al colectivo, aunque su naturaleza –a diferencia del ejercicio legal escrito– parezca fluida, inestable y efímera. Es este conjunto de lenguajes corporales y códigos no escritos, al que Diana Taylor llamó "repertorio" (citada en Hartigan, 2018: 76), el que traslada mensajes morales y disciplinarios al público participante en estos juicios populares de Santa Cruz del Quiché. Significa, por otro lado, que los transgresores deben adquirir el compromiso de un nuevo papel y actuar social en el devenir del drama comunal. Una vez logrado, el conjunto de la comunidad puede sanar y prepararse para la siguiente crisis social. Como señala María Lucas, la alcaldesa indígena que dirigió el evento analizado:

> Es lo que queremos nosotros, ayudar a la población en general y no solo a Crispín [el infractor joven]. Hay otros que hemos capturado y cambian su vida. Dejan de robar, empiezan a trabajar, porque el robo no es correcto, es un sufrimiento que le dan a la gente, al pueblo y al cantón. No queremos eso, más bien queremos un cambio en estos tiempos. Hemos capturado a muchos y casi la mayoría ha mejorado.

Así, nuevas identidades son idealmente constituidas e impuestas durante el proceso: del sujeto ladrón, mentiroso y peligroso, al sujeto arrepentido, reflexivo y trabajador. En ambos casos hubo un marco discursivo moral y jurídico que les fijó primero la identidad previa y después una "nueva" con proyección al futuro, "suministrando e imponiendo un principio regulador que invade completamente al individuo, lo totaliza y le otorga coherencia" (Butler, 2001: 98). Sus actos pasados los incriminan, pero es en ese presente judicial donde pueden transformar sus vidas. Como señalan Pellegrini y Shimakawa, todo juicio es un esquema temporal que mira al pasado y al futuro de forma simultánea. Según estas autoras, un término legal para esta paradoja temporal sería el "precedente", que ubica al mandato judicial en el presente, pero a la vez gobierna

relaciones sociales en el futuro mientras descansa sobre las evidencias del pasado (2018: 102).

Conclusiones

Pese a la existencia de diferencias y contradicciones intracomunales, los juicios a transgresores conocidos tienden a crear consensos y sentimiento de unidad dentro de la población sobre lo que es permitido y lo que no lo es. Al mismo tiempo, otorgan a las mayorías la posibilidad de desentenderse del compromiso de lidiar por su cuenta contra delincuentes vecinales, mientras permiten que sus líderes asuman tales responsabilidades a cambio de importantes cuotas de poder político (véase Cicerón, 2017). Con esas formas culturales, por tanto, se ha asignado al *suk' b'anik* la doble función de no solo castigar físicamente y de manera ejemplar, sino también la de enmendar y corregir.

De esta manera, en la coreografía legal maya, la confesión, la sanción y el arrepentimiento de los implicados tras el consejo o *p'ixab'* de los alcaldes, juegan un papel esencial para sostener la coherencia interna del guion judicial de cara a la población. Dicho de otra forma, es mediante esta corrección que se espera que los individuos se transformen con respecto a sus faltas y, gracias a la penitencia sufrida y su arrepentimiento público, muten también con respecto a las acciones transgresoras que podrían cometer en el futuro. Es, a la vez, un espectáculo disuasivo para disciplinar a potenciales infractores entre el público que, según las autoridades locales, no han tenido la debida guía de parte de sus padres o personas de bien.

La teatralidad del ritual judicial representa al final una forma controlada de encauzar y neutralizar brotes de violencia y pasiones sociales siempre presentes y en todos los niveles. Por ello, con frecuencia se convierte en un espacio de catarsis colectiva, donde los deseos reprimidos, miedos y frustraciones entre la población encuentran algún tipo de alivio momentáneo, mediante la exposición espectacular de un castigo ejemplar a vecinos molestos y peligrosos. La ansiedad cotidiana es normalmente mayor mientras se sabe que lo familiar y lo extraño conviven contradictoriamente en el mismo cuerpo social.





Bibliografía

Artaud, Antonin (1958). *The Theater and Its Double*. Nueva York: Grove Press.

Asociación Maya Uk'ux B'e (2019). *15 casos resueltos por las autoridades indígenas de Santa Cruz del Quiché. Aportes al Sistema Jurídico Mayab'*. Chimaltenango: Asociación Maya Uk'ux B'e.

Balandier, Georges (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós.

Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción.* Madrid: Universitat de València y Ediciones Cátedra.

Foucault, Michel (2014). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Buenos Aires: Siglo xxi. Publicado originalmente en 1981.

Hartigan, Ryan (2018). "This is a Trial, Not a Performance!" Staging the Time of the Law", en Austin Sarat, Lawrence Douglas y Martha Merrill Umphrey (eds.). *Law and Performance*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press, pp. 68-100.

Cicerón, Marco Tulio (2017, noviembre). "El juicio como espectáculo. Una reflexión a partir de Nabila Rifo", en *Observatorio Judicial* [sitio web]. Recuperado de http://www.observatoriojudicial.org/el-juicio-como-espectaculo-2/, consultado el 16 de diciembre de 2022.

Organización de las Naciones Unidas (onu) (1999). *Guatemala: Memoria del silencio*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (unops).

Sarat, Austin, Lawrence Douglas y Martha Merrill Umphrey (eds.) (2018). *Law and Performance.* Amherst y Boston: University of Massachusetts Press.

Sieder, Rachel y Carlos Y. Flores (2011). *Autoridad, autonomía y derecho indígena en la Guatemala de posguerra*. Guatemala: f&g Editors.

Stone, Julie (2018). "Penitentiary Performances: Spectators, Affecting Scenes, and Terrible Apparitions in the Nineteenth-Century Model Prisonen", en Austin Sarat, Lawrence Douglas y Martha Merrill Umphrey (eds.). *Law and Performance*. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press, pp. 18-67.

Pellegrini, Ann y Karen Shimakawa (2018). "Reenactability", en Austin Sarat, Lawrence Douglas y Martha Merrill Umphrey (eds.). *Law and*

Performance. Amherst y Boston: University of Massachusetts Press, pp. 101-121.

Turner, Victor (1987). *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. *The Lewis Henry Morgan Lectures 1966 Presented at The University of Rochester, Rochester, New York*. Ithaca: Cornell University Press. Publicado originalmente en 1969.

Turner, Victor (2008). *Antropología del ritual*. México: INAH.

Ficha técnica

Título: Suk' B'anik (Corrección)
Duración: 33 minutos
Realizador: Carlos Y. Flores
Producción: Asociación Maya Uk'u'x B'e, Guatemala
Sinopsis: Con altos niveles de criminalidad y escasa justicia estatal, algunas comunidades mayas de Guatemala resuelven sus conflictos a través de procesos comunitarios llamados localmente *suk' b'anik*. De esta forma, se espera que los transgresores se arrepientan públicamente y "recuperen su vergüenza" antes de reintegrarse nuevamente a la comunidad.

Carlos Y. Flores realizó estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, y de doctorado en la Universidad de Manchester, Inglaterra, con especialidad en el área de antropología visual en el Granada Centre for Visual Anthropology. Trabajó por varios años como catedrático visitante en el programa de posgrado en Antropología Visual de Goldsmiths College, Universidad de Londres. Ha publicado sobre antropología visual, violencia política y procesos de reconstrucción comunitarios y acceso a la justicia en la región maya. También ha producido varios videos en colaboración con autoridades y videastas indígenas de Guatemala, sobre memoria histórica y prácticas jurídicas mayas en comunidades de la región. Actualmente es profesor de tiempo completo en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.





ENCARTES MULTIMEDIA

ELOGIO DE LA DIVERSIDAD. LOS NUEVOS MONUMENTOS DEL MUNDO RURAL[1]

PRAISE OF DIVERSITY: THE NEW MONUMENTS OF THE RURAL WORLD

Patricia Arias*
Julio César Castro Saavedra*
Martha Muñoz Durán**
Imelda Sánchez García**

Enlace de YouTube: https://youtu.be/TAcGtf0KrVA



Resumen: El video y texto que lo acompañan se basan en un tipo peculiar de fuente: los monumentos y estatuas en espacios públicos que dan cuenta de tres grandes y profundas transformaciones en el mundo rural mexicano. Por una parte, el cambio de eje de las actividades económicas, proceso que ha dado lugar a especializaciones que han contribuido a que los vecinos permanezcan en sus comunidades o, al menos, a mitigar el éxodo que ha llevado al despoblamiento en tantos lugares. Por la otra, aunque muy ligado a lo anterior, la emergencia de actores locales con intereses, recursos y proyectos que han sabido apropiarse de los nuevos discursos del desarrollo. Finalmente, los monumentos dan cuenta de las maneras actuales de intervención del espacio público por parte de colectivos emergentes en sociedades tradicionalmente agrarias.

[1] Agradecemos la lectura y comentarios acuciosos de Mari José Amerlinck, María de la Luz Ayala, Jorge Durand y Susan Street.

* Universidad de Guadalajara-CUCSH.
**Universidad de Guadalajara-CUAltos.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 185-221
Recepción: 29 de marzo de 2022 • Aceptación: 11 de julio de 2022
https://encartes.mx





Palabras claves: monumentos, sociedades rurales, diversidad, especialización, trabajo.

PRAISE OF DIVERSITY: THE NEW MONUMENTS OF THE RURAL WORLD

Abstract: The video and its accompanying text are based on a particular source –monuments and statues in public spaces– to account for three large and profound transformations in Mexico's countrysode. On the one hand, there is the change in the axis of economic activities, a process that has given rise to specializations that have helped neighbors remain in their communities or at least mitigated the exodus that has brought about depopulation in so many places. On the other hand –although it is very much tied to this change– there has been an emergence of local actors with interests, resources, and projects who have learned how to appropriate the new language of development. Finally, the monuments bring awareness of the current methods of intervention in the public space through emerging collectives in traditional agrarian societies.
Keywords: monuments, rural societies, diversity, specialization, work.

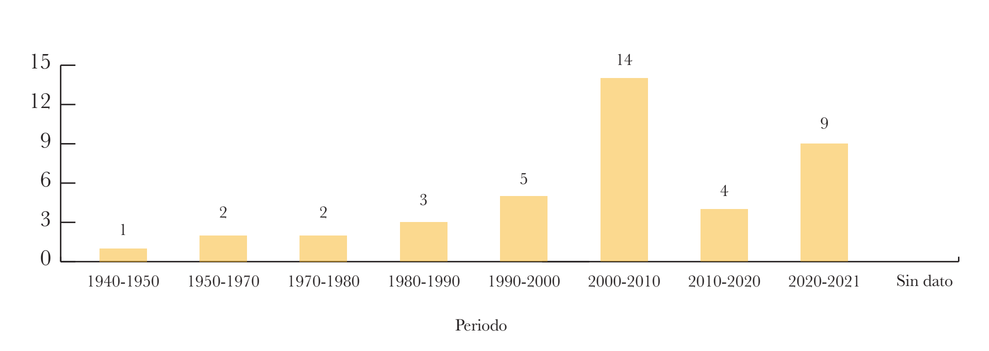
No hay pueblo sin estatua,
y no hay estatua sin mensaje adjunto.
Carlos Monsiváis, 1992

Nuestro objetivo es visibilizar una modalidad de monumentos que existen en varias poblaciones y que aluden a algún producto agrícola, agroindustrial o manufacturero del que los vecinos se sienten orgullosos, tan orgullosos como para haber promovido o patrocinado la erección de un monumento en la traza urbana o paisajística de su localidad. Entre las modalidades posibles de expresión pública han escogido el monumento. Estos, a los que llamaremos *nuevos* monumentos, han aparecido y proliferado en espacios y ciudades medias con entornos rurales cercanos. No existen en barrios o colonias urbanas, ni en grandes ciudades o zonas metropolitanas.

En los últimos años y en muchos países hemos sido testigos de las protestas y debates que se han desatado contra los monumentos públicos que se han convertido en epicentros de marchas que han llevado a que sean cercados, retirados, derribados o trasladados por las autoridades (Rizzi, 2021). Los símbolos y las circunstancias históricas que representan han

dejado de causar indiferencia para provocar indignación que, gracias a las interconexiones globales, se conocen, amplifican y replican (Rizzi, 2021).

De manera paradójica sucede lo contrario con los monumentos dedicados a productos o actividades locales, instalaciones que comenzaron a aparecer a fines del siglo XX, pero que se han multiplicado en lo que va del siglo XXI. Desde la década de los noventa se advierte el aumento en el número de nuevos monumentos (véase la Gráfica 1).



Gráfica 1

Los monumentos, de estilo figurativo y realista, a veces hiperrealista, con dimensiones diversas y confeccionados con materiales muy distintos, han sido concebidos por las comunidades y auspiciados en su mayoría por quienes se dedican a las actividades que los hicieron prósperos, que les cambiaron el destino a ellos y a sus pueblos, que les han permitido permanecer en sus comunidades, que los han dotado de nuevas formas de organización, desarrollo económico, trabajo y solidaridad social; que los han dado a conocer más allá de sus fronteras y espacios tradicionales y se han convertido en su sello de identidad actual; es decir, con lo que se identifican y son reconocidos. Han surgido al margen, en contra incluso, de los propósitos y poderes gubernamentales, como era lo habitual en las esculturas en espacios públicos. Sus méritos artísticos pueden ser discutibles, pero los relatos son originales y apasionantes.

Aunque próximas o enclavadas en entornos rurales, las esculturas no aluden al maíz, sino todo lo contrario: revelan lo que hicieron los vecinos cuando la producción de maíz dejó de ser suficiente para vivir en el campo y tuvieron que buscar otras maneras de ganarse la vida (Arias, 2017). A



través de ellos las comunidades cuentan historias, sus historias, que descubren y reivindican la diversidad, magnífico atributo del mundo rural mexicano que el paradigma campesinista se empeñó en velar durante décadas. La proliferación de *nuevos* monumentos marca la ruptura con ese paradigma.

Los monumentos expresan un agradecimiento colectivo y de nuevos colectivos a lo que no pudieron hacer durante mucho tiempo: los cambios en los intereses actuales de las comunidades y sus actores para visibilizar las actividades y productos que modificaron sus opciones de vida.

La selección de monumentos que se muestra en el video es limitada y arbitraria. La investigación fue realizada durante el año 2021 en lugares que conocemos, a donde acudimos a hacer registros fotográficos, tenemos o pudimos obtener información etnográfica que complementara las imágenes. Hay comunidades en las que hemos realizado trabajo de campo, por lo que contamos con información de primera mano, ya que pudimos preguntarles a sus habitantes acerca de los monumentos; en otros casos, acudimos a las localidades donde entrevistamos a las autoridades, en especial a los encargados de Turismo y a los cronistas, que era con quienes invariablemente nos remitían las autoridades. Con dicho conocimiento visitamos los lugares para realizar los registros fotográficos y hacer entrevistas con respecto a los monumentos.

Como lo que nos interesaba era la versión de los promotores, vecinos y visitantes fuimos a conversar con ellos en plazas y jardines, camellones y glorietas. Cuando decimos vecinos y visitantes nos referimos a personas, hombres y mujeres de diversas edades, a las que preguntamos sobre los monumentos. Nos interesaban sus conocimientos, pero también sus impresiones y valoraciones. Aprendimos que mientras más viejo es el monumento, más difícil resulta recuperar su historia. A algunos les han robado las placas que, colocadas el día de la inauguración, ofrecían datos que se han perdido. Hay monumentos que son conocidos por los nombres que les ha adjudicado la gente, no por los sentidos ni la denominación que les atribuyeron sus patrocinadores. Pero eso siempre ha sido así.

Hasta ahora tenemos información de 41 monumentos, ubicados en su mayoría en los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato. Para el ensayo audiovisual hemos seleccionado unos cuantos ejemplos de nuevos monumentos clasificados en tres grupos: frutos, productos agroindustriales y manufacturados. Tenemos otros y seguramente hay más de este tipo en

otras localidades del país, como también debe haber poblaciones que, aunque cuentan con un producto destacado, no le han erigido monumentos.

Momentos y monumentos

Como se ha señalado, los monumentos siempre han servido para imponer imágenes y discursos que afiancen el poder de quienes lo tienen en cada ciclo de la historia (Eder, 1992; García Canclini, 1992). Tradicionalmente, han sido los poderes –religioso primero, político más tarde– los que se han encargado de proponer, promover, imponer y financiar la confección de esculturas, monumentos y conjuntos escultóricos que contribuyen a amalgamar lo que un día fueron conflictos y así legitimar su visión y versión de la historia. Como ocurrió en tiempos recientes en relación con la estatua de Cristóbal Colón en el Paseo de la Reforma en la Ciudad de México, las esculturas y su localización siguen siendo arena de lucha donde se confrontan los valores e intereses de colectivos existentes y emergentes sobre los imaginarios, discursos y usos de las esculturas en el espacio público. En ese caso, como en muchos otros, sacarlos de los lugares donde generan conflicto ha sido la manera de salvarlos del vandalismo, la destrucción o la desaparición.

En la segunda mitad del siglo XIX, en el naciente Estado republicano, en especial durante el juarismo y el régimen porfirista, se produjeron infinidad de monumentos a los héroes de la Independencia (Eder, 1992; Ibargüengoitia, 1992; Manrique, 1992). Las imágenes de los padres Hidalgo y Morelos, de los Niños Héroes, pero sobre todo de Benito Juárez –en todas las dimensiones y presentaciones posibles– adornaron las plazas, jardines, paseos y estrenaron hemiciclos en todo el país (Escobedo, 1992). Con el monumento a la cabeza de Juárez, de reminiscencias olmecas, se acuñó el "cabezotismo", estilo escultórico de enorme difusión en todo México (Eder, 1992).

La profusión de monumentos rendía, sin duda, honores a los héroes que nos dieron patria y libertad. Pero también contribuyeron a generar una nueva espacialidad urbana. Los monumentos a los héroes fueron instalados en jardines, paseos o alamedas que embellecieron y legitimaron espacios inéditos en las ciudades (Ribera Carbó, 2018). Aunque varios paseos y alamedas fueron creados en las postrimerías del tiempo novohispano, fue durante el convulsionado siglo XIX cuando alcanzaron su máximo esplendor como espacios públicos que contribuyeron de múlti-



ples maneras al mantenimiento del orden social (Ribera Carbó, 2018). Surgieron por iniciativas municipales con un claro discurso político de la nación republicana (Ribera Carbó, 2018).

Jardines, paseos y alamedas se construyeron en espacios separados y discontinuos con los zócalos coloniales, cargados de legados religiosos y coloniales. Al principio, eran espacios marginales, casi rurales, pero muy pronto adquirieron centralidad y marcaron un hito entre las viejas trazas coloniales y la incipiente expansión urbana (Cabrales Barajas, 2018; Ribera Carbó, 2018). La instalación de estatuas de próceres, jefes políticos y militares contribuyó a crear el imaginario de un pasado común y una identidad nueva (Martínez Assad, 2005; Rivera Carbó, 2018). Formaban parte de la historia de bronce, como decía don Luis González, para aludir a la narrativa heroica que amalgamaban e imponían los triunfadores.

Como parte de ese discurso nacionalista e integrador el Estado porfirista buscó también reivindicar el pasado prehispánico mediante la instalación de estatuas que revaloraban el pasado indígena en tres vertientes: las efigies a los *tlatoanis*, como Moctezuma y Cuauhtémoc, Itzcóatl y Ahuízotl (más conocidos como los “Indios Verdes”), todos originalmente en el Paseo de la Reforma; así como los monumentos, a veces copias de esculturas prehispánicas, como el Coloso de Tula, y los que exaltaban el fenotipo indígena en forma de cabezas y torsos (Eder, 1992; Escobedo, 1992).

La Revolución mexicana aportó nuevos próceres a la historia de bronce mediante la multiplicación de estatuas de Venustiano Carranza, Pancho Villa y Emiliano Zapata, y en menor medida de Álvaro Obregón y Francisco I. Madero. Después de ellos, Lázaro Cárdenas ha sido el presidente de la República más estatuado de la historia posrevolucionaria.

Pero junto a la historia de bronce en forma de monumentos colocados en zócalos, plazas y paseos, en el siglo XX apareció otro fenómeno: el reconocimiento de las comunidades a epopeyas particulares y personajes locales, y una forma de homenajearlos fue confeccionar sus estatuas. Ejemplo de la persistencia del valor simbólico del centro es la estatua del padre Federico González que se ubicó a la salida del templo y frente a la plaza, desde donde observó y modeló la vida de San José de Gracia, Michoacán. Su escultura fue un guiño tanto a su participación en la guerra cristera, en la que él y tantos vecinos se involucraron, como a su calidad de líder moral indiscutible de esa región fronteriza de Jalisco y Michoacán (González, 1979).

Hay estatuas que tienen que ver no tanto con las microhistorias locales, sino con los que hicieron su carrera fuera de la comunidad. Sus méritos son haber nacido ahí. Serían los casos del político y empresario Carlos Hank González, sentado en el jardín de Santiago Tianguistenco, Estado de México; de cantantes, como Agustín Lara en Veracruz, Pedro Infante en Guamúchil, Sinaloa, o Cri-Cri, el Grillo Cantor en el Bosque de Chapultepec en la Ciudad de México (Escobedo, 1992).

Han surgido estatuas de personajes ahora muy populares, como Jesús Malverde en Sinaloa, bandolero asesinado en 1909, que ha sido adoptado como devoción y protección por ladrones, contrabandistas y, en fechas más recientes, por narcotraficantes y otros colectivos del lado oscuro de la historia, que han diseminado su imagen en forma de busto coloreado (Durand y Arias, 2009; Escobedo, 1992). Los bustos de Malverde, en infinidad de formatos, han migrado a múltiples espacios: parques, malecones, calles, tumbas y altares.

También existen estatuas a entidades abstractas como la paz, la madre o el trabajo. Quizá los más cercanos a los que nos interesan sean los del trabajo. Pero son representaciones simbólicas de trabajadores en actividades emblemáticas del Estado mexicano posrevolucionario: bomberos, camioneros, cañeros, ferrocarrileros, jugadores, mineros, obreros, petroleros, pescadores, soldados (Escobedo, 1992; Manrique, 1992).

En fechas recientes se ha popularizado en México y en otras partes del mundo una suerte de artefacto cívico con las letras del nombre de las poblaciones que son colocados en algún lugar emblemático: la plaza, una avenida, un parque, un malecón, la carretera, un mirador. Esas instalaciones han desplazado en el gusto público a los monumentos de próceres. Confeccionados con diversos materiales, pero invariablemente vistosos y coloridos, se han convertido en el lugar preferido para que los vecinos envíen imágenes reconocibles de sus localidades y los turistas se tomen selfis que den cuenta en las redes sociales de los lugares visitados. Son instalaciones atractivas que cumplen con nombrar a las poblaciones en un ejercicio de homogeneidad que no dice nada acerca de la comunidad de que se trate, aparte del nombre, claro.

Como se puede apreciar en las imágenes, en este estudio se trata de monumentos que tienen que ver con el trabajo y las localidades, pero de otro modo. Son artefactos que se refieren a productos y actividades específicas de las comunidades. Así, encontramos monumentos dedicados a productos



agrícolas, como aguacate, biznaga, café, fresa, limón, manzana, piña, pitaya, nuez, zarzamora; agroindustriales, como agave, huevo, queso, chile, ate de membrillo; y manufactureros, como cazos, cintos, equipales, guitarras, molcajetes, paletas, pan, prendas de vestir, sillas, sombreros, zapatos. Se trata de quehaceres, algunos muy antiguos, otros no tanto, que surgieron o se potenciaron para enfrentar las limitaciones, fragilidades, así como las inequidades derivadas de las actividades, sistemas y organización agrícolas.

Un paradigma avasallador: la economía rural sólo es agrícola

Hasta la década de los noventa, fue prácticamente imposible reconocer que había habido cambios drásticos e irreversibles que habían modificado hasta los cimientos la llamada economía campesina (Warman, 1980). El Estado posrevolucionario construyó, con enorme éxito, una simbiosis indisoluble entre vivir en el campo y ser agricultor que resultó perdurable e impermeable a los cambios que, sin prisa pero sin pausa, se suscitaban en el mundo rural.

Esa simbiosis parecería haberse acuñado o fortalecido durante la presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940). El objetivo de la Reforma Agraria, se decía, había sido crear "una nueva clase productora, cuyos miembros pueden alcanzar una completa independencia económica" y vivir de lo que producen en sus parcelas (Arias, 2019). La dotación ejidal suponía la dedicación de los ejidatarios a las actividades agrícolas y excluía la posibilidad de que realizaran otros quehaceres (Arias, 2019). El principio indiscutible era que la producción agrícola de pequeña escala en manos de familias campesinas era eficiente y resultaba suficiente para garantizar el autoabasto, es decir, la autosuficiencia alimentaria, y para generar un excedente comercializable con el cual los hogares campesinos podían comprar los demás productos que requería la familia que, en principio, se suponía, estaba integrada por muy pocos.

La homogeneidad económica era también sociocultural. La sociedad rural mexicana era similar en todos los contextos y espacios de la geografía nacional, de modo que sus transiciones serían también parecidas. Con el paso de los años, las etnografías de comunidades rurales comenzaron a mencionar, una y otra vez, que la economía campesina requería de otras actividades, de otros ingresos. A esa franja de actividades se le adjudicó, sin mayor discusión, la calidad de complementarias.

La complementariedad se convirtió en una explicación difusa y confusa. Se señalaba, pero nadie se hacía preguntas como las siguientes: ¿cuándo había surgido la complementariedad en las comunidades que se estudiaban? ¿Significaba lo mismo en todas las comunidades? ¿Cómo se articulaban la producción agrícola y las "actividades complementarias" al interior de las familias y a lo largo del tiempo? ¿Las actividades no agrícolas no permitían contar otra historia del trabajo en el campo? ¿En la complementariedad no se escondía, por ejemplo, la trayectoria femenina del trabajo? ¿La necesidad de salarios no eran la evidencia de que había que detenerse a estudiar las "complementariedades" que se colaban en las etnografías?

Un velo tejido con muchos hilos ideológicos se encargó durante mucho tiempo de ocultar los cambios drásticos que habían experimentado las economías campesinas. Esta situación tuvo consecuencias para el desarrollo del campo porque con ese discurso hegemónico y homogeneizador los recursos gubernamentales y los sucesivos programas de apoyo al campo estaban destinados sólo e invariablemente a la agricultura. Así las cosas, durante décadas la gente del campo no pudo decir lo que hacía ni recibir reconocimiento (asesoría, capacitación, ayuda) para esas otras actividades con las que estaban redefiniendo los modos de ganarse la vida para permanecer o retornar a sus comunidades.

A pesar de la fuerza del discurso hegemónico, la diversidad de historias y trayectorias se fue abriendo paso y cobrando sentido en las narrativas locales y una forma de manifestarlo ha sido mediante un lenguaje inesperado: la instalación de monumentos y esculturas a los productos que tanto les han ayudado a cambiar, lo que pone en evidencia la heterogeneidad de vías que inventaron o reinventaron para lograrlo.

El cambio contado por los monumentos

Los frutos

Quizá los monumentos más antiguos que dan cuenta de la diversidad de vías que habían seguido las comunidades sean los que fueron erigidos a frutos: la piña de Huimanguillo, Tabasco; el café de Xicotepec, Puebla; la manzana de Zacatlán, Puebla; la naranja de Álamo, Veracruz; la caña de azúcar de El Higo, Veracruz; la nuez de Flores Magón, Chihuahua; productos que se convirtieron en especializaciones económicas de esas co-

munidades. Son esculturas a frutos tropicales de plantación, modalidad de crecimiento agrícola comercial en manos de empresarios y grandes agricultores que se desarrolló, primero, en microespacios rurales en estados del centro-sur del país (Hewitt de Alcántara, 1978). Tienen en común que se trata de frutos que son producidos, pero no procesados en las localidades, destinados al mercado nacional y, más tarde, al internacional. En total hemos identificado once monumentos a productos agrícolas (véase Mapa 1).

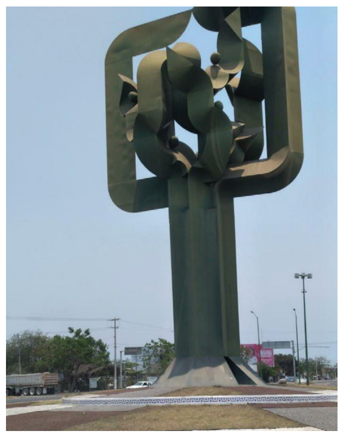
Esos productos y sus esculturas forman parte de lo que podemos definir como la primera fase de diversificación agrícola, cuando el Estado mexicano, después de la presidencia de Cárdenas, cambió su intervención en el campo a favor de nuevos productos y actores rurales (Hewitt de Alcántara, 1978). Ese tipo de monumentos se encuentra también en estados del occidente de México: el limón de Tecomán, Colima; el aguacate de Tancítaro, la zarzamora de Los Reyes y la fresa de Jacona en el estado de Michoacán (véase Mapa 1).



Mapa 1



Fotografía 1
Aguacate de Tancítaro, Michoacán
Fotografía: Julio C. Castro S.



Fotografía 2
Limón de Tecomán, Colima
Fotografía: Julio C. Castro S.



Fotografía 3
Zarzamora de Los Reyes, Michoacán
Fotografía: Facebook, Cultura de Michoacán



Fotografía 4
Fresa de Jacona, Michoacán
Fotografía: Facebook, Cultura de Michoacán

Los productos agroindustriales

Otra modalidad son las esculturas dedicadas a artículos producidos y también procesados en las localidades: el agave que se convierte en tequila en Amatitán, El Arenal, Tequila y Arandas en Jalisco; el huevo que se produce en las granjas avícolas de Tepatitlán, Jalisco; los quesos y lácteos de San José de Gracia, Michoacán; el chile, materia prima de las salsas, de Yahua-





Fotografía 5
Aguacate de Tancítaro, Michoacán
Fotografía: Julio C. Castro S.



Fotografía 6
Manzana de Zacatlán, Puebla
Fotografía: Julio C. Castro S.

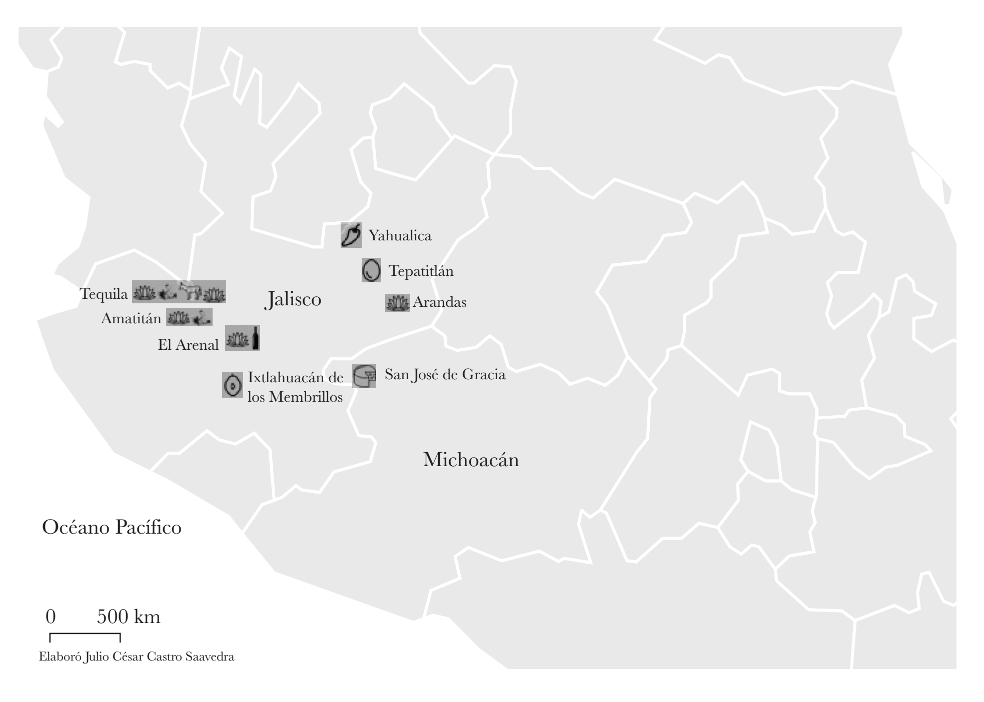


Fotografía 7
Café de Xicotepec, Puebla
Fotografía: Julio C. Castro S

lica, Jalisco; el ate de membrillo de Ixtlahuacán de los Membrillos, Jalisco. Hemos identificado trece monumentos a productos agroindustriales, de los que sólo cuatro se ubican en los jardines centrales. Hay que mencionar que ocho de los monumentos corresponden a la microrregión tequilera de Tequila (véase Mapa 2).

Se trata de productos y producciones antiguas, algunas muy antiguas que, gracias a las grandes transformaciones que han experimentado, se han convertido en especializaciones ampliamente reconocidas, valoradas e identificadoras de las comunidades.

En la ciudad de Tepatitlán fue erigido, en 2011, el monumento al huevo, actividad que ha hecho próspera a esa microrregión de los Altos de Jalisco. La producción de huevos se desarrolló desde fines del siglo xix, cuando el paso del ferrocarril permitió llevar ambos productos para su venta a la Ciudad de México (Arias, 1991). Hay que decir que eran



Mapa 2

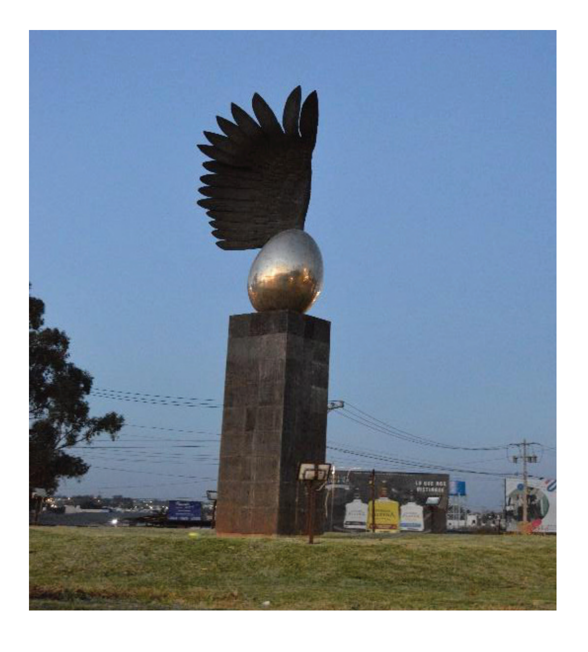
sobre todo las mujeres, en ranchos y pueblos, quienes se dedicaban a la cría de gallinas y la producción de huevo. En la actualidad, el municipio de Tepatitlán, que reúne a más de cincuenta empresas avícolas, ocupa el primer lugar como productor de huevo para plato, es decir, para comer. De hecho, más de una cuarta parte (27.17%) de la producción de Jalisco se genera en ese municipio.

La escultura, hecha de acero espejado y bronce, tiene una altura de cinco metros aproximadamente y está colocada sobre un pedestal de concreto de diez metros, lo que hace que sea vista y reconocida desde cualquier lugar de la ciudad. Fue patrocinada por la Asociación de Avicultores de Tepatitlán y elaborada por el artista Octavio González Gutiérrez y un grupo de alumnos. La placa que se colocó el día de la inauguración (y que desapareció) decía: "La avicultura sin límites". Se ubica en medio de una amplia glorieta a la salida de la ciudad que redistribuye el tráfico de la zona urbana y marca el inicio del libramiento de la carretera libre a Guadalajara y otros municipios de la región alteña. La gente la conoce como la "glorieta del huevo", "el huevo alado" o la "turboglorieta".



Otra actividad que ha sido reconocida por los vecinos con una escultura es el chile de árbol en el municipio de Yahualica, en los Altos de Jalisco. El cultivo de esa especie se desarrolló durante la primera mitad del siglo XX en los ranchos de Manalisco, Río Colorado y Río Ancho, donde la abundancia de agua permitía iniciar la siembra de almácigos antes de las lluvias. En la década de los cincuenta se extendió el cultivo a todo el municipio (Rodríguez Ramírez, 2012). Las mujeres, en calidad de jornaleras, han desempeñado un papel clave en la producción de chile. El chile se vende fresco y seco pero, sobre todo, embotellado como salsa picante en diferentes presentaciones. Existe una gran variedad de marcas que se venden en todo el país y se exportan a Estados Unidos, donde los migrantes son la clientela más fiel (Rodríguez Ramírez, 2012).

La escultura del chile de árbol incluye las letras del nombre de Yahualica y el pedestal. Fue confeccionado en acero con la técnica de laminado en frío y pintado de color rojo vivo. Mide tres metros de largo por dos de alto y sesenta centímetros de ancho. Se instaló por primera vez en 2018 para celebrar la obtención de la denominación de origen "Chile de Árbol Yahualica", gestionada por la Asociación Civil de Productores de Chile de Árbol Yahualica ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial. Fue elaborada y donada al municipio por el ingeniero Ignacio Álvarez



Fotografía 8
Huevo de Tepatitlán, Jalisco
Fotografía: Imelda Sánchez.

Rodríguez, propietario de la Herrería Álvarez, donde fue diseñada, moldeada y pintada. Dice que la inspiración le llegó cuando supo que se estaba tramitando la denominación de origen y que la propuesta marchaba bien. Cuando se obtuvo el reconocimiento, la figura del chile ya estaba terminada, solo faltaba grabar la placa conmemorativa.

El ingeniero Álvarez la hizo y la donó como agradecimiento porque le habían adjudicado varios trabajos de herrería, entre ellos los puestos en forma de quiosco alrededor del mercado municipal para realzar la imagen colonial del lugar. Pero, sobre todo, explica que fue una donación a su pueblo porque los trabajos que le encomendaron se pagaron con recursos de todos los ciudadanos. Por lo regular, señaló, se ofrecen regalos a los funcionarios públicos que los contratan; sin embargo, él prefirió hacer una aportación a su pueblo a través de la escultura del chile de árbol.

El chile, que forma una unidad con las letras coloridas, suele estar en la plaza principal de la cabecera municipal de manera que los vecinos y visitantes pueden hacerse la selfi sobre ambos. Lo que la hace única es que se trata de una escultura móvil, es decir, es desmontable, de tal manera que puede ser trasladada para acompañar festejos o actividades en diferentes lugares, regresar al centro o ser guardada en la bodega de la Dirección de Turismo. Ha estado en diferentes puntos de la plaza: frente a la presidencia municipal y delante de la estatua del licenciado Jesús González Gallo, en el espacio del festival "Fiesta de todos los chiles de México", donde se llevan a cabo presentaciones artísticas y culturales, en el interior de la presidencia municipal cuando hay algún evento alusivo al chile y en el Teatro Juárez.



Fotografía 9
Chile de Yahualica, Jalisco
Fotografía: Martha Muñoz.



La administración municipal que tomó posesión en 2021 la encontró embodegada y decidió reubicarla en el costado norte de la plaza, el que da hacia la parroquia. La razón del nuevo emplazamiento es, de acuerdo con el director de Turismo, que "no debe competir con otro monumento tan importante como es el del máximo benefactor del municipio, el ilustre personaje yahualiquense Jesús González Gallo, quien fue gobernador del estado de Jalisco y que durante su mandato llevó grandes beneficios a su pueblo". Seguramente el chile de árbol ha traído mayores beneficios al municipio, pero los hijos ilustres siguen siendo importantes en el imaginario de los políticos.

Fotografía 10
Santiago Apóstol con membrillos,
Ixtlahuacán de los Membrillos, Jalisco



Fotografía: Fernando Amerlinck.

La manufactura

Finalmente están los monumentos, quizá los más numerosos –catorce–, que están dedicados a productos manufacturados, basados en quehaceres y tradiciones artesanales. Con base en ellos identificamos tres grandes momentos de diversificación de actividades que dieron lugar a las especializaciones productivas actuales: uno, tradiciones artesanales de origen prehispánico-colonial; dos, el porfiriato que llevó el ferrocarril a muchas

poblaciones rurales, lo que facilitó la salida de productos locales; y la década de 1940, cuando comenzaron las grandes migraciones a las ciudades y se incrementó la necesidad urbana de productos del campo.

Antes de continuar con el recuento, hay que mencionar un caso atípico: existen tres monumentos dedicados a productos que no son tradicionales ni se elaboran en las comunidades, pero que han tenido enormes repercusiones en las trayectorias y destinos locales. Hasta ahora sólo conocemos dos casos y ambos corresponden al mismo producto: la paleta helada. En la década de 1940 vecinos de Mexticacán, Jalisco, y Tocumbo, Michoacán, migraron a ciudades pequeñas pero dinámicas de México en busca de nuevas opciones de vida, donde, por azares del destino, se dedicaron a la actividad paletera en establecimientos y con carritos callejeros. Los establecimientos crecieron y se reprodujeron con las sucesivas oleadas migratorias de parientes y vecinos de Mexticacán y Tocumbo que llegaban a trabajar a las paleterías, muchos de ellos se convertían, a su vez, en empresarios independientes (González de la Vara, 2006; Rollwagen, 2017) (véase Mapa 3).

Las paleterías de los mexicaquenses eran reconocidas porque colocaban en el lugar más visible la imagen del Sagrado Corazón, advocación de la que existe un santuario muy concurrido en el municipio.

Las paleterías de los tocumbeños solían llamarse La Flor de Tocumbo, pero, sobre todo, La Michoacana. Los empresarios agradecidos han hecho múltiples aportaciones a la imagen, a los servicios y a la traza urbana en sus respectivas comunidades (González de la Vara, 2006). En ambas ciudades se celebra cada año la Feria de la Paleta, evento social y comercial que reúne a los paleteros dispersos por toda la geografía nacional y Estados Unidos. Es la ocasión para reencontrarse, hacer negocios, conocerse y relacionarse con las nuevas generaciones de vecinos y migrantes.

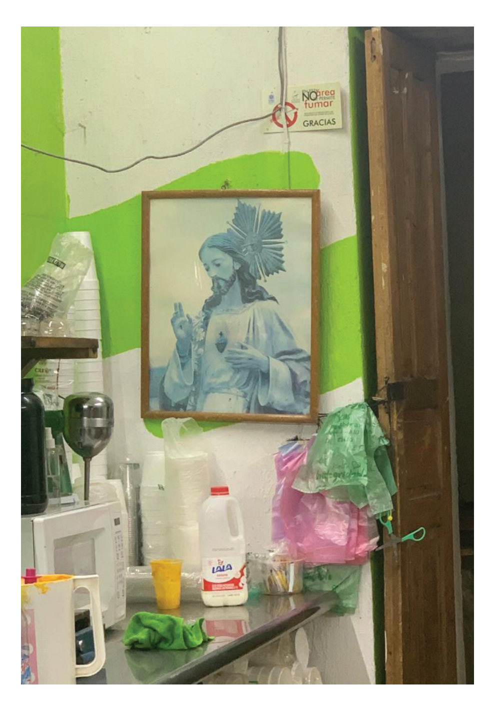
Esas son la excepción porque los demás monumentos dedicados a actividades productivas corresponden a quehaceres que se realizan en las comunidades. Aunque se trata de oficios y quehaceres antiguos, la instalación de monumentos es un fenómeno reciente, cuando fue posible dar a conocer las historias no agrarias del campo mexicano y asociarlas a nuevas narrativas.

Uno de los más versátiles es el monumento a la guitarra que fue colocado en 2006 en la cabecera municipal de Paracho, Michoacán. Fue patrocinado por el ayuntamiento y su confección fue encargada a artesanos de Santa Clara del Cobre, población reconocida por sus trabajos en cobre,





Mapa 3



Fotografía 11
Paletería con imagen del
Sagrado Corazón, Mexticacán, Jalisco

Fotografía: Martha Muñoz.



Fotografía 12
Publicidad de paletería, Mexticacán, Jalisco
Fotografía: Martha Muñoz

aunque la pieza está confeccionada en bronce. La escultura es un homenaje a la fabricación de guitarras, el principal oficio de los vecinos de Paracho.

La fabricación de guitarras en Paracho es una tradición laboral muy antigua que organiza y define la vida económica de la localidad. Paracho es el epicentro de fabricación de guitarras más importante del país. Ese instrumento ha acompañado los sueños de mucha gente del campo que se fue a Estados Unidos y a la Ciudad de México, donde encontraron en la música su vocación y manera de vivir.

La enseñanza del oficio se atribuye al obispo Vasco de Quiroga, como parte de su proyecto de especialización en diversos oficios de los pueblos de la ribera del lago de Pátzcuaro. A mediados del siglo XX, gracias a la carretera y a la luz eléctrica, la fabricación de guitarras experimentó grandes modificaciones en cuanto a productos, modelos, técnicas, herramientas y maderas, explica la licenciada Erica Padilla, coordinadora de Turismo del municipio.

La escultura tiene una altura de diez metros y está colocada sobre un pedestal de piedra que mide 2.60 metros de altura y 1.95 metros de ancho. Se ubica en el centro de la glorieta del cruce de la carretera Uruapan-Zamora, más conocida como la salida a Uruapan. Anteriormente se encontraba en un jardín de un camellón, pero en 2017 fue trasladada a su ubicación actual. En este caso se decidió el traslado a un crucero concurrido para que la escultura no pasara desapercibida para los viajeros que transitan por esa vía.



La glorieta tiene dos accesos escalonados para que el público suba a ver la guitarra de cerca. Está rodeada por una banqueta y un pequeño jardín con pasto frente al que se instalaron las letras coloridas con el nombre de Paracho. La glorieta con la guitarra se ha convertido en un referente para el desfile anual de Corpus, de la Feria Internacional de la Guitarra y para festejos escolares, patronales y culturales. Durante un tiempo fue decorada en blanco y negro como homenaje al laudero Germán Vázquez Rubio, quien diseñó la guitarra para la película *Coco* de Disney Pixar, pero ya regresó a su color cobrizo tradicional. En 2021 lució motivos alusivos al Día de Muertos y las letras fueron revestidas con flores de cempasúchil.



Fotografía 13
Guitarra de Paracho, Michoacán

Fotografía: Julio C. Castro S.

En 2018 se instaló la escultura de un molcajete en San Lucas Evangelista, localidad del municipio de Tlajomulco, Jalisco. La escultura, que también es una fuente, fue colocada a un costado de la pequeña plaza de la población, muy cerca del cementerio y del templo de San Lucas Evangelista. La piedra basalto, materia prima de los molcajetes, es un material volcánico que abunda en las faldas de los cerros cercanos. Antes se trabajaba de manera tradicional, es decir, con cincel y martillo; en la actualidad se utilizan sierras, pulidoras y taladros.

Los cambios en los usos y costumbres culinarios redujeron el mercado de los molcajetes. Los artesanos reaccionaron con la propuesta de nuevos productos. Desde la década de 1990, cuenta don Nacho Cocula ("Nacho Picapiedra", como le gusta que lo llamen), el artesano más reconocido de

la localidad, han incursionado en la confección de objetos utilitarios con elementos decorativos o, de plano, ornamentales. Dice don Nacho que la moda, que ha dado lugar a nuevos usos de los molcajetes, ha ayudado a que los jóvenes se interesen en continuar en el oficio. Cuando llegaron muchas industrias al municipio de Tlajomulco, los jóvenes se fueron a trabajar como obreros, pero finalmente se dieron cuenta de que como artesanos podían ganar más y desarrollarse mejor. El regreso de los jóvenes al oficio ha reforzado y mejorado la tradición artesanal de San Lucas Evangelista.



Fotografía 14
Molcajete de San Lucas Evangelista, Jalisco

Fotografía: Jorge Durand.

En las casas de los artesanos y los locales de venta se ofrece una gran variedad de artículos: además de molcajetes, algunos muy decorados, hay animales, esferas, veladoras, charolas, nacimientos, figuras religiosas. Los artesanos reciben pedidos de hoteles, restaurantes, tiendas de decoración y diseñadores que han ampliado el espectro de objetos realizados con piedra y les ha permitido atender las tendencias cambiantes de los mercados.

La escultura del molcajete formó parte de un proyecto del ayuntamiento de Tlajomulco, municipio urbanizado que forma parte del Área Metropolitana de Guadalajara, para "jalar el turismo" hacia localidades rurales donde había tradiciones artesanales de los pueblos de la ribera del lago de Cajititlán. El molcajete fue elaborado con cemento por Víctor Cocula García, miembro de una de las familias artesanas más reconocidas, y está colocado sobre una pequeña base. Mide aproximadamente 1.5 metros de diámetro por 2.20 metros de altura. La mano del molcajete es de basalto y sirve como distribuidor del agua de la fuente.



Otra escultura de un molcajete es la que se instaló en agosto de 2021 en la plaza Doctor Mora en Comonfort, Guanajuato, que es quizá la escultura más reciente. En 2012, Comonfort recibió la marca turística Vive Grandes Historias que concede el gobierno del estado con el "objetivo de reactivar los municipios turísticos guanajuatenses y crear identidad", y, en 2018, la ciudad obtuvo el nombramiento de Pueblo Mágico. La distinción fue acompañada de la instalación de una gran G en la plaza y el inicio de un conjunto de obras de mejoramiento urbano en el centro de la ciudad (Gto.-Gobierno del Estado de Guanajuato, página web, 18 de noviembre de 2021).

Hay que decir que la construcción de libramientos en el estado de Guanajuato afectó de manera negativa a las poblaciones donde existían actividades artesanales. Con los libramientos, los visitantes dejaron de entrar a los centros y jardines donde se ubicaban los talleres y locales de venta de esos productos. Los programas de Pueblos Mágicos y Vive Grandes Historias buscan revitalizar los centros, poblaciones y colectivos afectados. La confección de molcajetes se debe a la existencia de bancos de rocas de basalto andesíticas (que forman los puntos blancos de las piezas), que es la materia prima para su elaboración. El molcajete se acompaña de una piedra para moler que allí llaman "tejolote".

El oficio de molcajetero es uno de los más antiguos en la región. En la actualidad se estima que hay 150 artesanos dedicados a la elaboración de ese recipiente básico de la cocina mexicana. El molcajete forma parte de un circuito de comercialización de artesanías gracias a su cercanía con dos localidades de gran dinamismo turístico: San Miguel de Allende y Dolores Hidalgo, y se distribuyen en mercados regionales, nacionales y en Estados Unidos. Infinidad de molcajetes son llevados a Texas, lugar de destino de muchos migrantes. Los usos del molcajete se han ampliado y hoy en día los encontramos como piezas decorativas y de servicio en restaurantes de comida mexicana en México y Estados Unidos.

La pieza se localiza fuera de la parroquia de San Francisco de Asís, a la izquierda de las letras coloridas del nombre de Comonfort. Fue hecha a mano de roca de basalto, mide 1.20 metros de altura y 1.50 metros de ancho, tiene una capacidad de 500 litros y pesa 2.5 toneladas.

La idea del monumento fue de un grupo de trabajadores del molcajete, liderado por Juan Manuel Quintero Salazar. Cuando Comonfort recibió el nombramiento de Pueblo Mágico, ellos vieron la oportunidad de

"venderle" el proyecto al municipio. Se trataba de reconocer a la actividad económica que ha sido el sustento de muchas familias y como reconocimiento a los artesanos y la pieza que le han dado identidad a Comonfort y su gente. El ayuntamiento "compró" la idea y financió la fabricación del monumento. El molcajete fue elaborado por varios trabajadores en un taller ubicado en el cerro de las Coloradas y desde ahí fue trasladado al lugar donde se localiza actualmente.



Fotografía 15
Molcajete de Comonfort, Guanajuato

Fotografía: Julio C. Castro S.

Por último, hemos distinguido otra modalidad de monumentos dedicados a una actividad manufacturera: aquellos que destacan a los trabajadores de la industria de que se trate. Los tres ejemplos que conocemos son del estado de Guanajuato: el zapatero de León, el tejedor de sombreros de San Francisco del Rincón y el panadero de Acámbaro (véase Mapa 3).

El más antiguo parece ser el del zapatero, que se encuentra en León, Guanajuato. Como es sabido, la ciudad de León es el epicentro de una añosa, vigorosa y renovada tradición de elaboración de calzado en establecimientos de muy distinta magnitud, pero con predominio de la pequeña empresa, de los talleres domésticos y del trabajo a domicilio, en los que siempre han participado las mujeres (Bazán *et al.*, 1988). La zapatería leonesa logró remontar la crisis de la industria nacional del calzado como consecuencia de la apertura comercial de la década de los noventa



y se convirtió en una actividad moderna, tecnificada, con productos de calidad y muy diversificada, que atiende múltiples nichos de mercado: calzado de hombre y de mujer, prendas de vestir, bolsas y artículos de cuero. Actualmente, el dinamismo de la industria nacional del calzado se ubica, sin duda, en esa ciudad, la más poblada del estado de Guanajuato.

La obra fue patrocinada por el ayuntamiento en reconocimiento al calzado como principal actividad económica de León. El arquitecto Rodolfo Herrera, funcionario del Archivo Histórico de León, señala que en 1979 la escultura del trabajador del calzado se colocó en Conexpo (Centro de Convenciones) y fue develada por el gobernador Luis H. Ducoing. Quince años después, en 2004, fue reubicada en la parte externa del local de la Cámara de la Industria del Calzado del Estado de Guanajuato (CICEG) en el bulevar Adolfo López Mateos de la ciudad. Fue obra del escultor Víctor Manuel Gutiérrez. La escultura, fabricada en bronce, pesa casi una tonelada y mide dos metros de alto por 1.60 metros de ancho. El zapatero se encuentra sobre una peana de tubos PTR rellena de concreto.

La escultura representa a un zapatero en la pose tradicional, es decir, cuando trabajaban sentados en sillas y el zapato se colocaba sobre un banco "de acabar", como lo llamaban. La placa incrustada en la peana dice: "A los hombres y mujeres forjadores de la industria leonesa del calzado".



Fotografía 16
Zapatero de León, Guanajuato

Fotografía: Julio C. Castro S.

Cerca de allí, en la ciudad de San Francisco del Rincón, también en Guanajuato, se encuentra la escultura al tejedor de sombrero. La actividad sombrerera detonó en San Francisco del Rincón con la instalación en sus cercanías de una estación de ferrocarril a fines del siglo XIX. La estación San Francisquito, en las orillas de la pequeña ciudad, hizo posible la conexión entre las microrregiones cálidas donde se producía palma en Michoacán, con la que se tejían los sombreros en San Francisco y desde ahí se llevaban a vender, también por el ferrocarril, a diferentes lugares de la República.

Las mujeres, en especial, se convirtieron en expertas tejedoras de los hilos de palma con los que se armaban los sombreros. Los hombres, por su parte, se encargaron de salir a venderlos y así aprendieron a conocer los gustos y necesidades sombrereras de poblaciones lejanas y diversas (Arias, 1991). Aunque hubo un tiempo largo en que bajó mucho la demanda de sombreros, en el siglo XXI se dio un gran vuelco cuando la moda trajo de regreso el uso del sombrero, ahora para hombres y mujeres, lo que ha revitalizado la fabricación y la modernización de las empresas con nuevos y variados productos, no sólo de palma, sino sobre todo de papel y fibras sintéticas. El día de hoy, un vendedor de sombreros en cualquier lugar reconoce que uno de sus productos estelares son los sombreros de San Francisco del Rincón.

La renovada especialización sombrerera se ha visto beneficiada con un nuevo propósito: el sombrero como atractivo turístico. El licenciado Jesús Zamora Corona, director del Archivo Histórico de San Francisco del Rincón, comentó que en 2021 se realizó por primera vez el Festival de la Flor del Sombrero, el que sirvió para estrenar la Ruta del Sombrero. La difusión en redes sociales hizo que llegaran visitantes no sólo del estado, sino de todo el país.

La idea de contar con el tejedor como una escultura emblemática de San Francisco del Rincón es antigua y fue iniciativa de un sombrerero muy conocido, Mayo del Moral Vázquez, quien se la comisionó a un escultor local: Francisco Pacheco Salamanca. Los rasgos del tejedor están muy bien detallados: la escultura muestra a un trabajador sentado en una silla en la acción de tejer un sombrero. El ayuntamiento se encargó de proporcionar el espacio y de financiar los gastos de la obra civil. En 1991 se colocó el pedestal de la glorieta. El periódico AM San Francisco dio la noticia e hizo la invitación:



> El H. Ayuntamiento de San Francisco del Rincón 89-91 y empresas DELMO (Del Moral) tienen el honor de invitar a la ciudadanía en general y muy en especial a los sombrereros a la develación del monumento "Al tejedor" este domingo a las 8.00 pm. en la glorieta del mismo nombre ubicada en las inmediaciones de la feria y así rendir homenaje al precursor de la industria en San Francisco del Rincón "EL SOMBRERERO".

Al momento de la inauguración la efigie no contaba con sombrero. Años después se le agregó "este distintivo tan icónico" (AM, 5 de octubre de 1991).

La escultura dio nombre a la glorieta que era conocida como "El tejedor". En la administración 2009-2012 fue trasladada a un camellón sobre dos avenidas. Más tarde, en 2018, fue reubicada y de nuevo develada, a la entrada de la ciudad, en el lugar conocido como Camino Viejo. El director del Archivo Histórico de San Francisco del Rincón comentó que, efectivamente, la escultura se ha movido a diferentes puntos de la ciudad, pero que ya está en el sitio ideal: cualquier persona que llegue desde la ciudad de León puede verla y no estará expuesta a actos vandálicos, como sucedió cuando estaba entre dos avenidas poco iluminadas.

La escultura, hecha de fibra de vidrio, está sobre un pedestal cuadrado de cantera que mide dos metros de alto y dos metros de ancho. La placa hace referencia a la modernización del Camino Viejo y alude al tejedor



Fotografía 17
Tejedor de sombrero de San Francisco del Rincón, Guanajuato

Fotografía: Julio C. Castro S.

como parte de la historia de San Francisco del Rincón. La glorieta está rodeada de plantas y pasto y la escultura se encuentra en el centro de un jardín que cubre gran parte de la glorieta. El jardín está apadrinado por Industrias Gujama, S. A. de C.V., una empresa que elabora materias primas para la fabricación de sombreros en la localidad.

La escultura más reciente a un oficio y su trabajador es la del pan de Acámbaro, municipio de Guanajuato. Fue instalada en julio de 2021. El afamado pan de Acámbaro se empezó a reconocer como tal durante la segunda mitad de la década de 1940, de acuerdo con la información de don Antonio Silva, dueño de la panadería La Reina del Refugio y presidente de la Unión de Productores de Pan Grande de Acámbaro. Esa panadería comenzó a trabajar en 1946 y es una de las más antiguas de la ciudad. La fabricación de piezas de pan de Acámbaro ha sido el sustento de varias generaciones de vecinos y una importante generadora de empleo. En la actualidad, se calcula que cerca de 600 familias se dedican a la panadería.



Fotografía 18
Panadero de Acámbaro, Guanajuato

Fotografía: Julio C. Castro S.

Algo muy simbólico en Acámbaro es la famosa "Lluvia de Pan" que se lleva a cabo cada 11 de julio para la peregrinación que sale de la iglesia del Santo Ecce Homo hacia la parroquia de Nuestra Señora del Refugio; en el trayecto, los panaderos lanzan piezas de pan y la gente las atrapa, por eso se le llama así. En 2019, último año que hubo lluvia de pan, se calcula que fueron lanzadas 200 mil piezas, aproximadamente. La lluvia de pan es una tradición que ha atraído turismo de municipios de Guanajuato y Michoacán, lo que ha contribuido a que se diera a conocer y apreciar tanto en el



país como en Estados Unidos, adonde es llevado y distribuido a través de las redes de los propios migrantes.

La escultura fue donada por Carlos Antonio Silva Cuevas. Aunque la idea surgió en el gremio de panaderos, el financiamiento corrió por cuenta de los señores Silva, propietarios de la panadería La Reina del Refugio. La escultura representa a un panadero en bicicleta con una canasta de pan en la cabeza. Está hecha de resina epóxica con acabado de pintura tipo bronce. Fue elaborada por el escultor Jerson Castillo Aguado, originario de Morelia. El pedestal fue diseñado y construido por el arquitecto Alberto Hernández Serrano. La escultura tiene una altura de 2.10 metros y pesa 80 kilogramos. El pedestal tiene una altura de 1.5 metros de largo, 2.10 metros de ancho y un metro de alto.

Fue colocada sobre un pedestal de concreto frente al Templo Expiatorio de la ciudad en uno de los jardines de la plaza conocida como el atrio parroquial, en el centro histórico de Acámbaro. Se eligió esa ubicación por tres razones: primero, porque se trata de un paso peatonal muy concurrido a un costado de una de las calles principales de Acámbaro que conecta el sur y el norte de la ciudad; de esa manera, el monumento llama la atención de los vecinos y turistas que suelen tomarse una fotografía. Pero también porque el párroco del templo, fray Javier Gordillo Arellano, cedió ese espacio como reconocimiento al oficio de panadero en Acámbaro. Finalmente, se consideró que éste era el sitio adecuado, ya que la Unión de Panaderos desde allí realiza su peregrinación anual a la parroquia de la Virgen del Refugio, patrona de la ciudad. En algún momento se consideró colocarla en una glorieta que se encuentra en la salida al municipio de Salvatierra, pero los donantes pensaron que pasaría desapercibida debido a la rapidez con que transitan los vehículos.

Algunas reflexiones

Los monumentos que hemos presentado tienen diferencias que dan cuenta de rupturas rotundas con la lógica, los símbolos, los discursos, los espacios, los donantes con que éstos se erigían en épocas no muy remotas.

El recorrido por monumentos y esculturas en el video, sin duda incompleto, de algún modo muestra que en ciudades medias, pequeñas y localidades rurales de México existe un renovado interés por erigir monumentos públicos. Esta tendencia contrasta con lo que sucede en las gran-

des ciudades, donde se han convertido en arena de confrontación sociopolítica que ha llevado, en el mejor de los casos, a su traslado y resguardo en busca de otros momentos y espacios. Aunque no se trata de un cálculo estricto, 25 de los nuevos monumentos han sido colocados desde el inicio del milenio.

El recorrido concluye con la certeza de que los monumentos certifican la fortaleza de la diversidad, el dinamismo, la capacidad de reaccionar y enfrentar la adversidad que siempre ha existido en el mundo rural mexicano. Diversidad, capacidades y voluntades que fueron opacadas por una visión homogeneizadora de las sociedades rurales y sus quehaceres. A través de monumentos y esculturas, las comunidades han comenzado a sacar a la luz las microhistorias del trabajo que les permitieron enfrentar la crisis de la agricultura tradicional que se dejó sentir desde la década de 1950 en diferentes regiones del país.

Se trata de oficios reconocidos y practicados en las localidades que, en diferentes momentos históricos, se convirtieron en la actividad que les salvó la vida, de lo que poco se sabía y, menos aún, presumían. Esta situación cambió en las últimas décadas. La diversificación económica resultó exitosa y generó nuevos y diversos actores sociales con agendas, intereses y recursos propios que decidieron, entre otras cosas, reconocer, dar a conocer y agradecer a esas actividades, productos y trabajadores que los habían hecho prósperos y muy reconocidos en sus nichos de negocios, dentro y fuera de sus microrregiones. Se trata de monumentos de agradecimiento a objetos, algo muy inusual en el género monumental. Han sido fabricados para homenajear a productos y artículos de origen agrícola, agropecuario o manufacturero que modificaron la base económica de las localidades.

Podemos entenderlos como una especie de agradecimiento colectivo en tanto los vecinos reconocen, de manera explícita, que gracias a esa especialización productiva han resultado beneficiados. Quizá lo más destacable es que se trata de un reconocimiento y valorización de ellos mismos porque fueron ellos, los vecinos, al margen de discursos y apoyos gubernamentales, los que inventaron o reinventaron quehaceres para viabilizar sus economías y eso es también lo que agradecen con estatuas y monumentos.

Son monumentos laicos que rompen con el culto a épicas establecidas de índole religiosa o civil. Los monumentos no reconocen a imágenes religiosas, héroes de épicas nacionales, ni siquiera a próceres locales. La





falta de referencias religiosas, búsqueda de apoyo o participación de las parroquias dan cuenta de la pérdida de poder de la Iglesia y del avance de la secularización, incluso en comunidades tradicionalmente muy católicas.

Un hecho llama la atención: los nuevos monumentos pueden estar algo descuidados, algunas fuentes no funcionan, les han robado las placas (por el material para venderlas), pero no están vandalizados, es decir, no han sido grafiteados, alterados ni les han ido cortando partes, como hemos visto en tantos lugares. De hecho, sólo en San Francisco del Rincón se aludió a que el tejedor había sido vandalizado, lo que motivó su traslado. Ninguno de los nuevos monumentos ha sido tan mal recibido ni ha tenido una vida tan efímera (menos de tres días) como el de Andrés Manuel López Obrador en Atlacomulco, Estado de México, cuya inmediata destrucción puso en evidencia, entre varias lecturas posibles, el desafecto popular con los monumentos tradicionales a políticos, tan bienvenidos en otros momentos.

Los *nuevos* monumentos han roto con los cánones estéticos, cromáticos y los materiales con que se fabricaban los monumentos tradicionales. Los creadores suelen ser artistas o artesanos locales que entienden los gustos y comparten los sentidos de los vecinos respecto a los monumentos. Como los donantes son quienes los financian, ellos deciden tamaños y características, siempre muy figurativos y cada vez más coloridos y grandiosos. Los monumentos se confeccionan en talleres locales y lugares cercanos con materiales industriales poco costosos o de fácil acceso local: basalto, cemento, fibra de vidrio, metales, piedra, resina.

Casi todas las actividades que han sido tema de monumentos comparten una característica: la existencia en las localidades o sus cercanías de saberes o productos que, en algún momento, aprendieron a usar como materia prima para consumo doméstico o comercio de pequeña escala. Algunos son oficios muy antiguos que tienen que ver con recursos naturales, cuya trayectoria se remonta a los tiempos prehispánico o colonial, como la fabricación de guitarras en Paracho, o los molcajetes de San Lucas Evangelista y Comonfort. Otros fueron aprendidos o desarrollados gracias a las oportunidades que generó el paso del ferrocarril durante el porfiriato, como la fabricación de sombreros en San Francisco del Rincón y la cría de aves en los Altos de Jalisco, que generó la habilidad y las redes para impulsar la avicultura.

Más tarde, están aquellos que se desarrollaron a partir de la década de 1940 para diversificar actividades ante la insuficiencia de la agricultura como base de la economía familiar. Hay dos casos atípicos: las paletas de Mexticacán y Tocumbo; pero también del pan de Acámbaro, el chile de Yahualica; y seguramente los frutos comerciales como la piña de Huimanguillo, el café de Xicotepec, la manzana de Zacatlán, la naranja de Álamo, la caña de azúcar de El Higo; más tarde, el limón de Tecomán, el aguacate de Tancítaro, la zarzamora de Los Reyes, la fresa de Jacona.

En varias de esas actividades el trabajo femenino estuvo siempre presente y era indispensable, aunque apareciera como actividad invisible o complementaria, siempre altruista y embebida en la noción de economía familiar campesina que tradicionalmente se ha asignado al trabajo de las mujeres. Sin insistir en las arduas tareas domésticas que día a día realizaban, ellas han sido jornaleras, criadoras, recolectoras, tejedoras, trabajadoras a domicilio, y más tarde obreras en fábricas y talleres, cuyos ingresos, en efectivo o en especie, han contribuido a armar presupuestos que eran cada vez más deficitarios por la vía agrícola.

Hay que destacar que una de las características más notables de los nuevos monumentos es que han dejado de luchar y competir por el espacio central, por la plaza, que era el ámbito preferencial de los monumentos cívico-religiosos. Sólo trece de los 41 monumentos que hemos estudiado, es decir, una tercera parte, se ubican en los jardines principales de las localidades. Los jardines centrales han quedado para las esculturas que corresponden a otros momentos de la historia.

Como sabemos, las comunidades rurales carecían de espacios públicos alternativos, es decir, paseos, jardines o alamedas, como a los que se pudo recurrir en el siglo XIX para la instalación de monumentos, esculturas, fuentes y hemiciclos acordes con las propuestas del naciente Estado republicano. Pero los vecinos supieron aprovechar un gran cambio en la dinámica espacial de las localidades en el siglo XX: la necesaria modernización del acceso a las poblaciones. La intensificación de los tráficos, los accidentes, la dificultad de estacionarse, circular y maniobrar en los centros obligaron a ampliar y diversificar los accesos con la creación o ampliación de camellones, calzadas y libramientos que eludían el paso anteriormente indispensable por los centros. La localización en camellones y glorietas ha favorecido la monumentalidad, ya sea mediante el



aumento en el tamaño de las estatuas o la elevación de las bases que las sustentan.

La modernización privilegió las entradas y salidas hacia otros municipios, regiones y zonas metropolitanas. El proceso ha tenido consecuencias inesperadas para la dinámica social y económica de los centros que perdieron establecimientos y tránsitos importantes. La situación ha sido especialmente complicada para las comunidades que vendían sus productos en el centro.

Por ese motivo hay visiones encontradas. En algunos casos, las autoridades municipales negaron el permiso para la instalación de nuevos monumentos en el centro con el argumento de que ya había muchos elementos, pero, sobre todo, porque había que "respetar" el espacio de los próceres. No obstante, hay algunas autoridades y comerciantes que consideran que las nuevas esculturas, junto con las letras, permiten, de nueva cuenta, que los turistas visiten, usen y consuman en el centro.

Los espacios que se abrieron –camellones, avenidas, calzadas y glorietas– sin carga de sentidos ni intereses se convirtieron en los lugares predilectos para la colocación de los nuevos monumentos. Y así comenzaron a apropiarse, identificar, nombrar, darle sentido, nuevos sentidos, a esa especie de no lugares que emergieron con la expansión urbana. Al mismo tiempo, contribuyeron a distribuir la circulación, expandir el poblamiento, las actividades, los servicios hacia las periferias. La ubicación de los nuevos monumentos, aunque casual, no es irrelevante. Han sido instalados en lugares claves en términos de conexiones que ayudan a ordenar los tráficos y conectan con otras poblaciones, en especial con ciudades grandes y otras entidades. La comunidad tiene que estar bien conectada con el exterior.

Como hemos visto, se han elaborado diversos discursos para legitimar esas localizaciones: el exceso de estatuas en los jardines haría que los nuevos monumentos carecieran de "visibilidad"; en los camellones y glorietas pueden ser vistos desde lejos y desde los vehículos en movimiento (por eso las bases elevadas). De ese modo, los visitantes reconocerán y recordarán, para siempre, el lugar que visitan o por el que transitan; también, pueden ser admirados desde las bancas situadas en camellones y jardines; además, han mejorado la seguridad en las orillas, esos espacios solitarios y mal iluminados que se habían vuelto peligrosos. En algunos casos, la localización

de los nuevos monumentos ha favorecido la circulación y las maniobras de los enormes vehículos de las empresas de los patrocinadores.

Por su ubicación, amplitud y plasticidad los monumentos en las glorietas se han convertido en espacios emblemáticos para hacer o iniciar festejos, homenajes, conmemoraciones, encuentros. Pueden ser coloreados o intervenidos de acuerdo con la actividad de que se trate, algo impensable con los monumentos de héroes y próceres. Además, aunque en un principio fueron localizaciones periféricas, pronto se han convertido en referentes para propios y extraños, como sucede con la glorieta del Huevo y tantas más.

Los nuevos monumentos han pasado a formar parte de los nuevos sentidos con los que se quiere favorecer a las comunidades, en especial con el atractivo turístico. La combinación de nuevos monumentos y letras con el nombre de la población resulta atractiva en ese sentido. El ejemplo del chile de Yahualica encima de las letras cumple magistralmente con la posibilidad de tomarse una sola foto con ambos.

Los *nuevos* monumentos han sido asociados también a los escenarios y proyectos que se promueven a nivel nacional y que han sido retomados en los discursos: la creación o recreación de elementos que han sido puestos en valor, aunque sea ficticio, debido a la política de Pueblos Mágicos, la valorización de los patrimonios locales, la búsqueda de desarrollo social a través del turismo, la creación de "marca" para los productos, la asociación de los productos con la idea, vaga, pero omnipresente, de identidad. La gente, mucha gente, los conoce y, de alguna manera, sirven de modelo para lo que se busca promover en sus localidades.

La variedad de formatos, razones y justificaciones tienen que ver, sin duda, con la diversidad de los donantes que, como nunca antes, ejercen su derecho a la libertad de creación y expresión. Los auspiciadores y patrocinadores de los *nuevos* monumentos son, en su mayoría, empresarios de los giros de cada localidad o beneficiarios de esas empresas; en menor medida, algún vecino o funcionario entusiasta y empecinado. Los empresarios promueven los monumentos como una tarea personal o gremial. La Iglesia está al margen y la participación de los ayuntamientos suele ser menor: las obras civiles de las glorietas, la ampliación de los camellones, la base de los monumentos, la concesión del lugar. Algunas empresas se encargan incluso del mantenimiento del espacio donde se ubica el monumento, como sucede con el camellón en el que se encuentra el tejedor en San Francisco del Rincón.



Y lo hacen porque pueden, es decir, porque tienen los recursos para financiar lo que ellos consideran importante. Hay que recordar que durante el siglo XX el Estado o las entidades eran los que financiaban y, por lo tanto, los que decidían los lugares y los personajes a homenajear, siempre desde la perspectiva de la historia de bronce y los espacios sagrados que reivindican hasta hoy las autoridades. Los vecinos no eran consultados al respecto y tampoco podían auspiciar alternativas. El mundo rural, como sabemos, se había ido empobreciendo en recursos y discursos, situación que lo hizo dependiente de las miradas y dinero oficiales. Esta postura ha cambiado de manera drástica. Lo que vemos ahora es un abanico de actores locales con recursos, experiencias y relaciones suficientes, pero también con el entusiasmo y la voluntad para proponer, financiar y proyectar la imagen que les interesa, los motiva y que nos ha permitido constatar, una vez más, la fortaleza y el vigor de la diversidad rural mexicana.

Bibliografía

Arias, Patricia (2019). "Los ejidos en 1935. 2020. Diversidad espacial, recursos naturales y organización social", en *Sociedad y Ambiente*, núm. 20, julio-octubre, pp. 153-186. https://doi.org/10.31840/sya.v0i20.1997

— (2017). "Introducción. La franquicia social como modelo de negocios", en Patricia Arias (coord.). *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 7-29. https://doi.org/10.2307/j.ctvjhzsd4.4

— (1991). *Nueva rusticidad mexicana*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Bazán, Lucía *et al*. (1988). *La situación de los obreros del calzado en León, Guanajuato*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Cabrales Barajas, Luis F. (2018). "'Trescientas sombras amigas': la alameda de Guadalajara", en Eulalia Ribera Carbó (coord.). *Alamedas de México*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt, pp. 191-233.

Durand, Jorge y Patricia Arias (2009). "Migración y devociones fronterizas". *Migración y Desarrollo,* vol. 7, núm. 12, pp. 5-26. https://doi.org/10.35533/myd.0712.pa.jd

Eder, Rita (1992). "Los iconos del poder y el arte popular", en Helen Escobedo (coord.). *Monumentos mexicanos. De las estatuas de sal y de piedra.* México: Conaculta/Grijalbo, pp. 59-96.

Escobedo, Helen (coord.) (1992). *Monumentos mexicanos. De las estatuas de sal y de piedra*. México: Conaculta/Grijalbo.

García Canclini, Néstor (1992). "Monumentos, carteles, graffitis", en Helen Escobedo (coord.). *Monumentos mexicanos. De las estatuas de sal y de piedra.* México: Conaculta/Grijalbo, pp. 215-229.

González, Luis (1979). *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México.

González de la Vara, Martín (2006). *La Michoacana. Historia de los paleteros de Tocumbo*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Hewitt de Alcántara, Cynthia (1978). *La modernización de la agricultura mexicana, 1940-1970.* México: Siglo XXI Editores.

Ibargüengoitia, Jorge (1992). "El lenguaje de las piedras", en Helen Escobedo (coord.). *Monumentos mexicanos. De las estatuas de sal y de piedra.* México: Conaculta/Grijalbo, pp. 27-32.

Manrique, Jorge A. (1992). "Quién manda hacer los monumentos", en Helen Escobedo (coord.). *Monumentos mexicanos. De las estatuas de sal y de piedra.* México: Conaculta/Grijalbo, pp. 169-181.

Martínez Assad, Carlos (2005). *La patria en el Paseo de la Reforma.* México: UNAM.

Monsiváis, Carlos (1992). "Sobre los monumentos cívicos y sus espectadores", en Helen Escobedo (coord.). *Monumentos mexicanos. De las estatuas de sal y de piedra.* México: Conaculta/Grijalbo, pp. 105-128.

Ribera Carbó, Eulalia (2018). "Alamedas de México. 'Nada menos que el universo entero'", en Eulalia Ribera Carbó (coord.). *Alamedas de México.* México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Conacyt, pp. 9-34.

Rodríguez Ramírez, Lorenzo (2012). *Sumario del chile de árbol y las salsas de Yahualica*. Yahualica: Centro de Estudios Históricos de la Caxcana.

Rizzi, Andrea (2021, 17 de noviembre). "Las heridas aún abiertas de la Segunda Guerra Mundial, en 25 monumentos". *El País*. Recuperado de https://elpais.com/cultura/2021-11-18/todavia-hijos-de-la-segunda-guerra-mundial.html, consultado el 21 de diciembre de 2022.

Rollwagen, Jack R. (2017). "Los paleteros de Mexticacán, Jalisco. Un estudio de empresarios rurales en México 1964-1966", en Patricia Arias





(coord.). *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 33-72.

Warman, Arturo (1980). *Los campesinos. Hijos predilectos del régimen*. México: Nuestro Tiempo.

Patricia Arias es licenciada y maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México; con doctorado (Nuevo Régimen) en Geografía y Ordenamiento Territorial por la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Francia. Investigadora Emérita del SNI. Publicaciones recientes: (2021) *De la agricultura a la especialización. Debates y estudios de caso en México* (con Katia Lozano, coords.). Guadalajara: Universidad de Guadalajara. (2020) "De las migraciones a las movilidades. Los Altos de Jalisco", en *Intersticios Sociales,* año 10, núm. 19, marzo-agosto. (2021) "Una revisión necesaria: la relación campo-ciudad", en Hugo José Suárez *et al*. *Hacia una agenda para repensar la experiencia religiosa urbana: temas e instrumentos.* México, UNAM; (2021) "La migración interna: Despoblamiento y metropolización", en Jorge Durand y Jorge A. Schiavon (eds.). *Jalisco: tierra de migrantes. Diagnóstico y propuestas de política pública.* Guadalajara: Cátedra Jorge Durand de Estudios Migratorios, CIDE, Fundación Konrad Adenauer y Gobierno de Estado de Jalisco.

Julio César Castro Saavedra es ingeniero civil por la Universidad Veracruzana; estudiante de la Licenciatura en Geografía en la Universidad de Guadalajara. Ayudante de Investigador Nacional SNI. Obras de edificación y vías terrestres en el estado de Guanajuato.

Martha Muñoz Durán es doctora en Geografía y Ordenación Territorial por la Universidad de Guadalajara; candidata a investigadora para el SNI. Publicaciones recientes: (2021) "La producción de queso en los Altos de Jalisco y sur de Zacatecas. Una especialización dispersa", en Patricia Arias y Katia Lozano (coords.). *De la agricultura a la especialización. Debates y estudios de caso en México.* Gudalalajara: Universidad de Guadalajara; (2017) "La evidencia del éxito. Residencias y mausoleos en Santiaguito, Arandas, Jalisco" (con Imelda Sánchez), en Patricia Arias (coord.). *Migrantes exitosos. La franquicia social como modelo de negocios.* (2019) (con Patricia Arias e Imelda Sánchez)."Debajo del radar. Los trabajos femeninos en los Altos de Jalisco", en *Carta Económica Regional*, 123, año 31.

Imelda Sánchez García es ingeniera en Sistemas Pecuarios y maestra en Producción Animal Sustentable por el Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara. Publicaciones recientes: (2021) "Conservando el sabor con tradición: Panificadora La Alteña (con Elia Rodríguez), en Cándido González Pérez (comp.). *Producción de alimentos identitarios de los Altos sur de Jalisco*. Tepatitlán: Universidad de Guadalajara; (2021) "La producción porcina en La Piedad, Michoacán, y los Altos de Jalisco", en Patricia Arias y Katia Lozano (coords.). *De la agricultura a la especialización*. *Debates y estudios de caso en México.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara; (2021) (con Martha Muñoz Durán) "La venta de hierba blanca y verde: los taqueros de Santiaguito de Velázquez", en Cándido González Pérez (comp.). *Producción de alimentos identitarios de los Altos sur de Jalisco*. Tepatitlán: Universidad de Guadalajara.



ENTREVISTAS

TRANSNACIONALISMO Y LA RUPTURA DEL NACIONALISMO EPISTEMOLÓGICO

TRANSNATIONALISM AND THE RUPTURE WITH EPISTEMOLOGICAL NATIONALISM

Entrevista con Peggy Levitt
realizada por Cristina Gutiérrez Zúñiga*

Enlace de YouTube: https://youtu.be/Vwv_cw_twf8



Peggy Levitt es una de las personas que más ha contribuido al enfoque teórico y metodológico transnacional en los estudios sobre migración, cultura y religión; es también un referente internacional en la toma de conciencia sobre los retos que la actual movilidad global impone a los sistemas de protección social.

Levitt nos concedió una entrevista virtual el 18 de enero de 2022 desde su casa, durante un momento de fuerte restricción sanitaria por la pandemia. Durante la conversación –que generosamente insistió en que se realizara en español– hizo una reflexión sobre sus aportaciones a distintas áreas de investigación, en las que pueden apreciarse varios hilos conductores que nos acercan a su vasta obra para descubrir la consistencia de la mirada que ha desarrollado a lo largo de su trayectoria académica y ciudadana.

Durante la entrevista, Peggy describe las primeras investigaciones que realizó sobre migrantes latinoamericanos en los Estados Unidos y explica cómo elaboró una metodología basada en el seguimiento de trayectorias transnacionales y búsqueda de conexiones. Habla también de cómo esta metodología se ha convertido en una óptica que se pregunta constantemente por lo que se visibiliza y por lo que se invisibiliza en los distintos

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 223-225
Recepción: 6 de junio de 2022 • Aceptación: 13 de junio de 2022
https://encartes.mx





sitios y en las diferentes escalas de la observación; asimismo, resalta la importancia de la humildad y la apertura que deben tenerse en cada situación de campo ante los riesgos de una mirada superficial. Además, plantea un vínculo entre el análisis del campo transnacional con atención a sus desigualdades, y el flujo de producción y circulación de conocimiento entre el norte y el sur; propone una "descolonización de la decolonialidad" mediante estudios empíricos transnacionales y comparativos acerca de los procesos de inserción de distintos países en la esfera global del arte y la cultura.

Peggy Lewitt nos comparte su actual iniciativa colectiva llamada The Global (De)Centre, que impulsa el análisis de las dinámicas de poder y competencia en la gestión del conocimiento, el arte y la cultura, con el propósito de generar nuevos *ethos* inclusivos y colaborativos para las siguientes generaciones. Reflexiona sobre la importancia de salir del "nacionalismo metodológico" no sólo en la producción de conocimiento, sino también en el contrato social que circunscribe la responsabilidad de protección de los ciudadanos al país de origen. Aboga por una actitud cosmopolita que, en lugar de constituirse como un supuesto universalismo que borra las diferencias, las reconoce, las escucha y se dispone a tomar acción y responsabilidad en un mundo crecientemente interconectado.



Cristina Gutiérrez Zúñiga es doctora en Ciencias Sociales y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Se desempeña como profesora-investigadora en la Universidad de Guadalajara. Sus temas de investigación giran en torno a la religiosidad contemporánea con especial atención a la transnacionalización de prácticas religiosas y los procesos de diversificación y pluralismo religioso en México. Actualmente realiza un proyecto sobre diversidad religiosa en la escuela pública, y colabora en proyectos de comunicación para impulsar el pluralismo religioso.

Publicó recientemente en el proyecto *Reconfiguración de identidades religiosas. Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas, Encreer, 2016*, 4 tomos, que coordinó junto con Renée de la

Torre y Alberto Hernández y editado por CIESAS/COLEF (2021). Se acercó a la obra de Peggy Levitt en el proceso de investigar sobre la transnacionalización de la danza conchero azteca, cuyo resultado se publicó en el libro, junto con Renée de la Torre, *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. Zapopan: El Colegio de Jalisco/CIESAS, 2017. Es fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y miembro de su órgano consultivo.

Peggy Levitt es profesora del Departamento de Sociología del Wellesley College, Massachusetts, y codirectora del Politics and Social Change Workshop del Weatherhead Center for International Affairs de la Universidad de Harvard. Entre su amplia producción resaltan los siguientes hitos: su primer libro fue publicado en 2001, *The Transnational Villagers*. En 2007 escribió un libro de gran trascendencia en el campo de los estudios de migración y religión: *God Needs No Passport: How Immigrants are Changing the American Religious Landscape*. Y, en 2015, salió su libro sobre otra institución cultural fundamental para entender el nacionalismo en tiempos de la globalización en los museos llamado *Artifacts and Allegiances: How Museums Put the Nation and the World on Display.* Es importante mencionar el artículo publicado, junto con Nina Glick Shiller, en 2004: "Transnational Perspectives on Migration: Conceptualizing Simultaneity", que es uno de los más citados a nivel global por su relevancia teórica y metodológica en los estudios transnacionales.



ENTREVISTAS

LA IRIDISCENCIA DE LAS LUCIÉRNAGAS. HIROSHIMA TRAS LA LENTE DE SEIJI SHINOHARA

THE IRIDESCENCE OF THE LANTERNS: HIROSHIMA BEHIND THE LENS OF SEIJI SHINOHARA

Entrevista con Seiji Shinohara[1]
realizada por Arturo Gutiérrez del Ángel*
Greta Alvarado Lugo**
y Frances Paola Garnica Quiñones*

玉虫色に光る蛍たち ～篠原誠二のレンズの向こうに写る広島～[2]

Enlace de YouTube: https://youtu.be/dBD3lFEhv3I



[1] Nacido en Hokkaido, Japón. Reside en México desde hace 47 años. Ha utilizado una cámara Hasselblad 6×6 por más de 25 años. Fundador de Foto Club Azteca Nippon en México, CDMX y primer miembro oficial en México de la Photographic Society of Japan. Autor de varios fotolibros en los que retrata a la comunidad japonesa en México.

[2] Agradecemos la traducción del español al japonés a Yasuo Iida, así como a Sergio Jiménez, Olivia y Miguel Iwadare.

* El Colegio de San Luis.
** Universidad Autónoma de San Luis/El Colegio de San Luis.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 •marzo-agosto 2023, pp. 227-231
Recepción: 15 de enero de 2023 • Aceptación: 18 de enero 2023
https://encartes.mx





Naku na mushi
wakaruru koi wa
hoshi ni sae

¡No lloren, insectos!
igual que las estrellas
los amantes se separan.

Kiku-jo

En el imaginario occidental, Hiroshima remite a una ciudad devastada por las bombas atómicas, a la destrucción masiva y su sufrimiento. En la novela *La tumba de las luciérnagas* (1967), escrita por Akiyuki Nosaka[3] y en su adaptación al anime, producido por Studio Ghibli (Takahata, 1988), se presentan los más descarnados horrores de los ataques aéreos de 1945 sobre Japón, a través de las vivencias de los hermanos Seita y Setsuko, quienes, a pesar de perderlo todo, emprenden un viaje hacia la esperanza.

La historia está inspirada en las vivencias del propio escritor, así como en fotografías y narraciones orales de la gran cantidad de niños que, al quedar huérfanos, eran los únicos responsables de trasladar los cuerpos de sus familiares fallecidos a los cementerios. A los niños pequeños los amarraban con una cinta a la espalda y así los trasladaban. Sobre este hecho, hay un retrato sórdido que ha circulado alrededor del mundo en el que un niño de aproximadamente seis años lleva a cuestas el cadáver de su hermano menor.

Las fotografías de Seiji Shinohara parecen interrogar esta imagen y darle la vuelta, pues su mirada no es ese Hiroshima, sino aquel lugar que no coincide con nuestro imaginario, revestido de grandes portones, con ofrendas budistas entre los callejones, detalles arquitectónicos de los santuarios sintoístas, caminos empedrados, árboles de cerezos reflejados en los ríos y anuncios cotidianos que insinúan calles habitadas, vívidas… dejando fuera del encuadre a cualquier silueta o individuo. Nos presenta fotografías en blanco y negro que aluden, sin duda, a la esperanza que los hermanos buscaron en la tumba de las luciérnagas.

---

[3] Como referencia se puede revisar la traducción al español por Lourdes Porta y Junichi Matsuura en Nosaka, 1999.



Fotografía acreditada a Joe O'Donnell, Japón, 1945.



Panorámica de la exposición *Hiroshima* en El Colegio de San Luis, A. C., 2022.



Estas imágenes nos inspiraron para titular la entrevista "La iridiscencia de las luciérnagas", pues la sensibilidad de Shinohara nos muestra, con una agudeza experimental, la belleza de un Hiroshima que también existe y que por el peso de los acontecimientos ha sido negada. Son los pasos cuya mirada crea en cada rincón y que su memoria visual filtra hacia el observador; es la posibilidad de que el bebé de la fotografía y su hermano tengan un futuro. La base de sus pasos visuales se convierte así en una metáfora: la de la esperanza. La esperanza no solo del niño que llevó a su hermano al cementerio, sino también la de que en algún rincón de la ciudad el niño viva al lado de su hermanita, como Seita y Setsuko; que los dolores se hayan vuelto acaso la estética de un recuerdo que, más que lacerar, aleccione. Estas imágenes, que nos gustaría llamarles tornasoladas, con sus claroscuros como susurros del pasado, están destinadas a transformar los espantos de la guerra, a hacer visible el significado de la palabra "nankurunaisa", *con el tiempo todo se arregla*. Es la iridiscencia de una luciérnaga que ilumina a esta Hiroshima que, como Suzaku, el ave fénix nipón, renace bajo las cenizas para brillar y alcanzar la inmortalidad.



Bibliografía

Nosaka, Akiyuki (1999). *La tumba de las luciérnagas*. Barcelona: Acantilado.

Takahata, Isao (director) (1988). *La tumba de las luciérnagas* [película]. Japón: Studio Ghibli.

Arturo Gutiérrez del Ángel es profesor-investigador del Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2008. Sus investigaciones han girado en torno a la mitología, las religiones y los rituales. Se ha especializado en antropología visual, particularmente en la relación entre la fotografía, las expresiones plásticas y culturales. Ha trabajado con grupos del occidente y norte mexicano, como los wixaritari o los na'ayari. Ha publicado cinco libros de autor y seis libros como coautor, aparte de publicaciones en revistas nacionales e internacionales. Ha expuesto su trabajo fotográfico en museos y galerías, y cuenta con 20 exposiciones de fotografías; entre ellas, relacionadas con Asia, *El instante de la mirada: cinco países de Asia*.

Greta Alvarado Lugo es catedrática en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. Miembro de la Red América Latina y el Caribe sobre China. Doctorante en Estudios Antropológicos en El Colegio de San Luis, México (2018-en curso). Máster y título de Especialista en Arte de India en la Universidad Complutense de Madrid, España. Diplomatura en Asia, Universidad del Chaco Austral, Argentina.

Frances Paola Garnica Quiñones estancia postdoctoral de incidencia de CONACYT en El Colegio de San Luis. Es maestra y doctora en Antropología Social con Medios Visuales por la Universidad de Manchester, Reino Unido. Sus temas de investigación incluyen la percepción e imaginario de espacios, migración china en San Luis Potosí y usos rituales y terapéuticos del peyote desde un enfoque de defensa del territorio biocultural. Es co-directora del documental *¡…Y del barrio no me voy!* (2019).



DISCREPANCIAS

ACTIVISMOS Y NARRATIVAS BIOMÉDICAS SOBRE GÉNERO Y SEXUALIDAD

ACTIVISMS AND BIOMEDICAL NARRATIVES ON GENDER AND SEXUALITY

Debaten: Mónica Cornejo-Valle, María del Rosario Ramírez Morales, Rafael Cazarin
Moderadora: Cecilia Delgado-Molina*

Desde que la categoría género se instaló como una categoría analítica para la investigación social con el ya clásico ensayo de Joan Scott (1996), la investigación social consolidó la distinción entre género y sexo, que durante muchos años se mantuvo como una esencia natural y estable. Con el tiempo, las feministas y las teorías posestructuralistas complejizaron la categoría. El sexo se ha problematizado y dejó de considerarse sólo un fenómeno biológico, para dar paso a la discusión sobre sexualidad y a visibilizar el cuerpo como el espacio donde se materializan relaciones productoras de sentido (Bárcenas y Delgado-Molina, 2021).

En la medida en que las maneras de entender el sexo y el género se han diversificado, emergieron también posiciones que, articuladas en activismos diversos que utilizan el discurso científico en general, y las narrativas biomédicas en lo particular –para legitimar su oposición a transformaciones legislativas relacionadas con el género y la sexualidad–, han impulsado proyectos morales específicos. Entre ellos se encuentran activismos religiosos, católicos y evangélicos, movimientos conservadores que no se identifican como religiosos, sino como posición política y, más recientemente, feminismos trans-excluyentes.

* Universidad Autónoma de Barcelona.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 233-245
Recepción: 5 de febrero de 2023 • Aceptación: 8 de febrero de 2023
https://encartes.mx





Estos emprendedores morales articulan un debate que moviliza nuevos repertorios simbólicos en la esfera pública, con los que se construyen justificaciones, legitimaciones y marcos de sentido en torno a los cuerpos, como espacio principal de inscripción del debate, y de los límites de este.

Poniendo el foco en los derechos de las mujeres y de las personas LGTBIQA+, hemos invitado a tres especialistas en México y España para debatir, a partir de sus experiencias de investigación, cómo han observado los cambios, tanto desde el punto de vista teórico/disciplinar como empírico.

Me gustaría abrir con su perspectiva sobre el cuerpo: ¿Por qué el cuerpo ha sido históricamente este espacio de disputa entre los derechos, los proyectos morales y los discursos biomédicos?

Mónica Cornejo-Valle

Los cuerpos han sido desde el origen de la humanidad un espacio de disputa política. En las sociedades actuales somos muy mentales y tendemos a olvidar que el cuerpo es la base del trabajo, del territorio, de la guerra, la reproducción del grupo social y, por tanto, es la base de la riqueza y del poder. Como consecuencia, las sociedades humanas moralizan los cuerpos, sus apariencias y sus usos, convirtiéndolos en espacios de expresión de los valores e intereses colectivos, y poniendo el cuerpo individual al servicio de algo distinto a su propia voluntad o necesidad. Muy a menudo, esta moralización alienante se hace invocando instancias superiores como Dios o los textos sagrados (en las religiones), o la Ciencia (en la medicina), o incluso la Justicia y la ley (en el derecho), instancias que se consideran fuentes de moralidad y verdad por encima de los individuos particulares que ejercen o sufren el poder de unas personas sobre otras.

Esta moralización alienante del cuerpo a través de lo colectivo tiene muchas expresiones históricas en todos los continentes. Por ejemplo, la derecha y la extrema derecha polacas han usado el sentimiento nacionalista contra los colectivos feministas y LGBTIQ+ con cierto éxito electoral, presentando los derechos sexuales y reproductivos como una forma de traición nacional, y afirmando que se trata de ideologías extranjeras que



quieren destruir la nación a través, precisamente, de la libertad individual en el uso de los cuerpos.[1]

María del Rosario Ramírez Morales

Históricamente los cuerpos han sido espacios de disputa con el fin de cumplir con un orden sexual y de género; sin embargo, son observados y regulados en particular aquellos que rompen las reglas y expectativas de un deber ser anclado en el imaginario social, moral y biomédico normalizado. En principio, el conocimiento médico ha estado fincado en un cuerpo (masculino) que ha sido primordialmente asociado con una identidad determinada (blanco y heterosexual). Este cuerpo modelo de la ciencia es, en gran medida, también un modelo para la religión, donde todo cuerpo, pero principalmente toda persona que no cumple con las bases y roles morales asociados con lo que hoy nombramos como estereotipos de género (masculinidad/feminidad con todo lo que llevan enmedio) puede ser sometida a ejercicios de normalización en un sentido correctivo, pasando por alto sus derechos más fundamentales en pro de la defensa de una matriz sexogenérica binaria, heterosexual y basada en la reproducción.

De ahí que el cuerpo y las identidades femeninas (o feminizadas) no hegemónicas, no binarias, sean aquellas que constantemente han sido pensadas como anomalías, como cuerpos abyectos y como cuerpos e identidades que es necesario encarrilar o llevar por "el buen camino". Algunas estrategias para logar el cometido vinculan los discursos y saberes biomédicos con ciertas normativas y estereotipos de género, asociados, a su vez, con un orden moral y religioso que busca demonizar, patologizar y construir desde el tabú, el estigma y el silenciamiento toda aquella expresión de diversidad y de disidencia a través de la imposición de modelos biomédicos, sociales y religiosos binarios y muchas veces estereotípicos, que violentan potencial o abiertamente los derechos humanos y los derechos sexuales y reproductivos de las personas.

[1] Para contextualizar este último punto se puede revisar Mónica Cornejo-Valle y Jennifer Ramme (2022).



Rafael Cazarin

A lo largo de la historia varios actores sociales han disputado, y disputan, un lugar de autoridad en la definición de mecanismos sociales (normas, valores, discursos) en torno al cuerpo. La cultura, el Estado, la religión y la ciencia son los principales actores que operan estos mecanismos, a veces como aliados y otras como oponentes en una competencia por la hegemonía sobre el uso y control del cuerpo. El cuerpo es claramente un campo de batalla porque es la principal herramienta que tenemos para construir lo humano y lo social. Es a partir del cuerpo que existimos como especie e interaccionamos con otras especies, y es por medio del cuerpo que buscamos lo que somos como especie. Las herramientas cognitivas del cuerpo nos auxilian en la comprensión de cómo funcionamos, de la experiencia sensible en el mundo que nos rodea.

Entre los varios acercamientos a ese tema, me interesa la relación entre la religión y la ciencia como sistemas de conocimiento que son distintos, pero no mutuamente excluyentes para las personas. Explorar el "cómo" y "de qué manera" estos sistemas de conocimiento entienden el cuerpo masculino y femenino en distintas épocas y sociedades nos puede dar claves importantes para identificar los argumentos morales y discursivos en esa disputa. En esa intersección, propongo centrarnos en lo que considero clave cuando analizamos las disputas en torno al cuerpo: la cuestión de la visibilidad.

Me refiero a aspectos físicos o estéticos (incluyendo objetos) que se atribuyen a lo masculino, a lo femenino, a etnias, grupos de edad y minorías sexoafectivas. Asimismo, hay una dimensión "invisible" del cuerpo que también gobierna lo visible: aspectos bio-psico-fisiológicos que van desde actividades hormonales y metabólicas del cuerpo, los órganos, el cerebro, hasta la conciencia y los sentimientos, la imaginación y las ideas. Gobernar el cuerpo visible, sea por dogmas o a través de rituales, tiene implicaciones directas en el cuerpo invisible.

¿Cómo se articula el discurso biomédico en torno a los cuerpos e identidades con otros discursos y proyectos morales?

Mónica Cornejo-Valle

El hecho de que la biomedicina se haya instituido en el saber hegemónico sobre los cuerpos ha puesto sus saberes, prácticas e instituciones en medio

de todo tipo de disputas morales. En la bioética contemporánea, algunos ámbitos de reflexión y conflicto (género, reproducción, sexualidad, final de la vida) representan especialmente bien el entrecruzamiento de discursos biomédicos y creencias religiosas, con expresiones doctrinales como "cultura de la vida" y "cultura de la muerte", o discusiones sobre reproducción asistida, soporte vital, o sobre el acceso a los servicios de salud, especialmente para mujeres y personas LGBTIQ+.

Dos campos en los que estas articulaciones cristianas han sido plasmadas con mayor incidencia son la educación y la diversidad intelectual. Activistas cristianos están intentando imponer una visión confesional de los cuerpos y las identidades en las escuelas, a veces con campañas de impacto internacional como la del autobús tránsfobo de CitizenGo/HazteOir, o a través de *hashtags* como #conmishijosnotemetas, mediante los que se ataca cualquier forma de educación para la salud sexual y reproductiva. Es interesante que en este espacio entran en conflicto explícito los discursos biomédicos sobre la sexualidad, entendidos como discursos seculares, y los discursos religiosos sobre la sexualidad, que buscan prohibir la educación sexual en menores.

Además, creo que la articulación del discurso biomédico sobre los cuerpos con otros discursos tiene un espacio de expresión peculiar e interesante en las nuevas formas de espiritualidad, particularmente en aquellas que presentan una concepción no convencional del cuerpo, como las basadas en las religiones dhármicas, la medicina china o el ayurveda. Será interesante en el futuro ver cómo estas alternativas, junto con las medicinas tradicionales locales, se van desarrollando.

María del Rosario Ramírez Morales

En mi perspectiva se articula principalmente desde el conflicto, desde la exigencia de derechos fundamentales y desde la defensa de un orden moral particular en términos sexuales y de género; estos tres elementos tienen una línea divisoria a veces muy delgada, en la que, por supuesto, cada una está asociada con temas, discusiones y posicionamientos particulares. Pensando específicamente en el tema del aborto, por ejemplo, los usos del discurso biomédico y de la medicina genómica se han utilizado por parte de grupos conservadores y personal de salud para argumentar la afrenta a los derechos humanos de los no nacidos. De ahí que surjan resistencias y todo un movimiento laico, pero más correspondiente con un secularismo



estratégico, que defienda el derecho a la vida como un derecho fundamental y por encima de los derechos humanos, sexuales y reproductivos de las mujeres y personas que gestan sin desear hacerlo. Pero, por otro lado, es precisamente la perspectiva biomédica la que también es utilizada desde las narrativas pro elección para argumentar el porqué resulta necesario garantizar la atención y el derecho a un aborto. En este sentido, el discurso biomédico se vuelve narrativa y contranarrativa al tener un alcance político, al grado de ser una de las piedras angulares de movimientos como la marea verde o como los llamados movimientos provida (o antiderechos, según el posicionamiento de quien escriba) presentes en nuestros países y regiones hoy en día.

Rafael Cazarin

El cuerpo femenino ocupa un lugar central en el campo de batalla en torno al cuerpo articulado por argumentos religiosos y científicos, principalmente cuando se le atribuye, por capacidad o deber, el rol de reproducción o de procreación. Desde la noción de procreación, identificamos una serie de acciones y roles sociales que establecen pautas comportamentales de lo femenino que tienen a la maternidad como uno de los ejes centrales de la familia.

Y es precisamente sobre el concepto de familia que los activismos religiosos e ideologías políticas conservadoras y progresistas disputan espacio. Si bien es cierto que, en el contexto español, la religión tenía un papel hegemónico en la definición de familia y roles de género, la ciencia y las tecnologías biomédicas han cambiado ese panorama. Me refiero aquí a las técnicas de reproducción asistida, la investigación con células-madre o la terminación del embarazo. Estas prácticas biomédicas son una y otra vez objeto de debate en distintas posiciones del espectro político-ideológico, religioso y no religioso, que buscan en la biología y en la medicina argumentos que enmarcan la fuerza política del cuerpo, especialmente el femenino.

Pero el cuerpo femenino no está solo en su lugar de disputa discursiva. Es importante recordar que las disputas históricas en torno a derechos, construcciones morales y discursos biomédicos también atraviesan dimensiones etno-racializadoras. Siguiendo el eje cuerpo femenino-reproducción y familia, la dimensión racial encontrada en discursos religiosos ha justificado atrocidades coloniales en nombre de estándares raciales y la clasificación de cuerpos sanos o fértiles.

Una retórica similar es direccionada a la diversidad afectiva-sexual, o personas LGBTIQ, respecto al lugar de sus cuerpos. De hecho, es común pensar estos cuerpos como parte de una sola entidad, un solo movimiento, ocultando su diversidad. Los discursos biomédicos han estado hasta finales del siglo pasado, los años noventa, definiendo cuerpos LGBTIQ como patológicos o disfuncionales, y reforzando el sistema sexo/género binario, a la par de las religiones que a menudo utilizan discursos biomédicos deterministas para establecer roles de género.

¿Qué actores y/o emprendedores morales identifican como claves en el uso de los discursos biomédicos en torno a los cuerpos y sus contradiscursos?

Mónica Cornejo-Valle

En el contexto español, los debates sobre los cuerpos se han dado en torno a la cuestión del género, la reproducción y la sexualidad, principalmente, y en estos campos ha habido varios actores personales e institucionales que han sido clave en la introducción de un discurso cientificista en el movimiento contra los derechos sexuales y reproductivos. Un personaje muy popular en estos movimientos ha sido el psiquiatra y activista conservador Aquilino Polaino, que durante décadas ha usado la psiquiatría como instrumento de legitimación del rechazo a la interrupción voluntaria del embarazo, el matrimonio entre personas del mismo sexo o la salud de las personas trans, al afirmar que las personas en estas situaciones sufren o sufrirán en el futuro diversas patologías psiquiátricas derivadas de ello.

Otra institución clave en el uso del discurso biomédico en torno al cuerpo de mujeres y personas LGBTIQ+ ha sido la Clínica de la Universidad de Navarra, creada por el fundador del Opus Dei. Esta institución acogió la primera reunión en España sobre "ideología de género" y sus investigadores y docentes han sido muy proactivos a través de publicaciones y ponencias en revistas y congresos científicos.

La movilización católica contra los derechos sexuales y reproductivos está causando en España un importante problema hospitalario, porque en numerosos hospitales el personal sanitario conservador ejerce la objeción de conciencia de una forma tan agresiva que hay varias regiones del país donde no es posible hacer una interrupción voluntaria del embarazo (y otros tratamientos), a pesar de que la sanidad pública lo ofrece. Algunos



de los discursos cristianos contra los derechos sexuales han sido también utilizados por una parte del feminismo contra los derechos de las personas trans.

María del Rosario Ramírez Morales

Identifico al menos cinco actores centrales que adquieren importancia en función de sus respectivas coyunturas cuando se habla del cuerpo, ya que con frecuencia implica vincularlo con el género y la sexualidad:

En primer lugar las iglesias, ya que han sido muy resistentes a dar espacio a la diversidad sexogenérica (aunque cada vez con más excepciones) y a los cuestionamientos del orden de género.

Por otro lado tenemos a los profesionales de la salud, incluyendo a profesionales de la salud mental; en este caso son quienes crean, reproducen y movilizan los discursos biomédicos como parte de la norma, que además asocian o con el bienestar o con la patologización, ejemplo de ello es la conocida como objeción de conciencia.

Un actor más es la propia sociedad y la manera en la que se ha naturalizado un orden moral y de género desde una perspectiva aparentemente secular, que mira las reglas morales con raíces religiosas como normativas naturales o socialmente esperadas, como la maternidad, la heterosexualidad obligatoria y el cumplimiento de los estereotipos de género asociados con el sexo asignado al nacer.

En cuarto lugar están las disidencias sexuales y de género, que son las poblaciones y personas que más han sido afectadas por las prácticas y narrativas que buscan regular los cuerpos y la sexualidad, pero que han construido toda una resistencia activa (organizada o no) como posicionamiento político, anclado en la defensa y ejercicio de sus derechos en un sentido amplio y, finalmente, están los activismos feministas en todas sus expresiones.

Rafael Cazarin

Observamos que la ciencia tiene actualmente una posición privilegiada en la percepción pública dentro del Estado español, la ciencia enmarca prácticas y políticas públicas, pero tiende a hacerse presente en el debate social como vehículo de las disputas entre actores políticos y religiosos.

En ese contexto, se destaca también el surgimiento de partidos políticos populistas y de extrema derecha que van de la mano de una agenda

a veces antifeminista, a veces anti-género, o que articula ambas posturas. Dichos partidos y los activismos relacionados buscan alianzas en discursos biomédicos promoviendo cada vez más posiciones ancladas en el determinismo biológico en temas sociales. Eso incluye, por ejemplo, la utilización de argumentos casi científicos que especulan que los roles de género o la sexualidad "tradicionales" están de hecho respaldados por el concepto de sexo biológico y son producto de la evolución.

Junto a esta tendencia, algunos líderes e instituciones religiosas se han apropiado, paradójicamente, de explicaciones científicas evolutivas al expresar sus posiciones, basándose en determinismos biológicos obsoletos en relación con los roles biológicos de sexo y género. Esa postura contraría el consenso científico actual en la genética moderna, que no se basa en un modelo de determinismo genético y, en cambio, reconoce la complejidad de las influencias genéticas y la interacción matizada entre los genes y el medio ambiente a lo largo del desarrollo de la vida.

¿En qué momento político nos encontramos respecto a las articulaciones entre las narrativas biomédicas, los proyectos morales y el cuerpo? ¿Sobre qué aspectos consideran que debemos fijar la atención hacia el futuro?

Mónica Cornejo-Valle

Creo que estamos en un momento muy volátil porque la pandemia por covid-19 ha afectado la legitimidad de la biomedicina. La gestión de la crisis ha mostrado al mismo tiempo inseguridades y autoritarismo por parte de las instituciones biomédicas, que han sido muy criticadas y desobedecidas, especialmente por la misma extrema derecha cristiana que usa el discurso biomédico para defender sus posiciones respecto a los cuerpos de las mujeres y las personas LGBTIQ+. Hasta que no pase un tiempo quizá no podremos hacernos una idea del alcance de esta crisis de legitimidad, pero opino que este episodio tendrá alguna consecuencia futura en la manera en que la biomedicina es reconocida como discurso autorizado sobre el cuerpo, especialmente cuando se trata del cuerpo como espacio de proyectos morales en disputa.



María del Rosario Ramírez Morales

Sin duda estamos en un escenario sumamente complejo porque no hablamos de discursos, poblaciones o movimientos que nos sean ajenos. Todos estamos atravesados por distintas desigualdades donde nuestro género, nuestras decisiones reproductivas, nuestra identidad sexual, nuestra forma de nombrarnos, es sometida a una regulación social, religiosa, de género, que tiene el potencial de aislarnos y limitar el ejercicio de nuestros derechos más fundamentales, como el derecho a un nombre en el caso de las personas trans; el derecho a la información sobre sexualidad hablando de la educación sexual integral, o de acceso a servicios médicos de calidad cuando hablamos de salud sexual y reproductiva. Pienso que como analistas y científicas sociales tenemos la tarea de comprender estos fenómenos en su configuración actual, observando cómo ocurren, cómo operan, pero sobre todo cómo afectan a las personas; también siendo críticas y observando desde dónde construimos este conocimiento en términos políticos y de posicionamiento ético. Hablar sobre el cuerpo, sobre los proyectos morales y los discursos biomédicos que les rodean nos pone en un campo donde la vida, los derechos y la practica política se ve entretejida de manera muy compleja y en un sentido vital.

Rafael Cazarin

Las investigadoras Mar Griera, Cecilia Delgado-Molina y yo hemos llevado a cabo una revisión de medios de comunicación y de minutas parlamentarias para analizar la relación entre ciencia y religión en España. El género y la sexualidad fueron algunos de los temas centrales que surgieron, especialmente con la noción de "ideología de género". Creo que este resultado señala algunos temas claves sobre el momento político en que estamos.

Las voces (religiosas, políticas, intelectuales) que se oponen a las leyes y políticas progresistas buscan descalificarlas aludiendo a proyectos y nociones ideológicas como el marxismo cultural, el comunismo, la pérdida de los valores cristianos o la esencia de la cultura española. Para estas voces, la "ideología de género" (incluida la sexualidad) aparece como el resultado de un razonamiento inductivo que ayuda a dar sentido a las diversas evidencias que amenazan la seguridad ontológica del cuerpo ideal.

En la medida en que avanzan las políticas de diversidad e inclusión en la sociedad, las identidades políticas en torno a la sexualidad y el género parecen estar más "diluidas".

En ese sentido, los debates públicos recientes indican que la Iglesia y los activistas religiosos han identificado aliados entre psiquiatras, grupos feministas y figuras políticas que ayudan a desafiar o defender argumentos sobre el feminismo, la igualdad de género, los derechos de las personas trans y las relaciones entre personas del mismo sexo.

Bibliografía

Bárcenas Barajas, Karina y Cecilia Delgado-Molina (coords.) (2021). *Religión, género y sexualidad: itinerarios de investigación desde América Latina.* México: IIS-UNAM.

Cornejo-Valle, Mónica y Jennifer Ramme (2022). "'We Don't Want Rainbow Terror': Religious and Far-Right Sexual Politics in Poland and Spain", en C. Möser, J. Ramme y J. Takács (eds.). *Paradoxical Right-Wing Sexual Politics in Europe. Global Queer Politics*. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-81341-3_2

Scott, Joan Wallach (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *El género: la construcción social de la diferencia sexual,* compilado por Marta Lamas, 265-302. México: PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa.



Mónica Cornejo es doctora en Antropología y profesora de Antropología de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid. Ha recibido el Premio Nacional a la Investigación Cultural del Ministerio de Cultura de España (2007). Es directora del Grupo de Investigación Antropología, Diversidad y Convivencia (GINADYC) y ha trabajado principalmente sobre diversidad religiosa desde el punto de vista de la Antropología de las Religiones.

María del Rosario Ramírez Morales es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Fue investigadora huésped en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Occidente, y actualmente es profesora investigadora adscrita al Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara. Sus temas de investigación giran en torno a las prácticas espirituales y creencias religiosas no institucionales, particularmente en el caso de jóvenes y mujeres en contextos urbanos, así como el vínculo entre género, cuerpo y espiritualidad. Ha colaborado en proyectos de investigación del ámbito nacional e internacional; es autora del libro *Mujeres en círculo: espiritualidad y corporalidad femenina* y coautora de artículos, capítulos de libro y columnas de opinión en medios independientes. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I, y del consejo académico de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Rafael Cazarin es doctor en Sociología por la Universidad del País Vasco (España), con formación en investigación etnográfica y técnicas de investigación cualitativa interdisciplinar. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Witwatersrand, la Universidad de Oxford y la Universidad de Birmingham. Ha participado en investigaciones con organizaciones de cooperación internacional y de la sociedad civil en Portugal, Sudáfrica, Suiza, Togo y el Congo (RDC). En reconocimiento a su trabajo, Rafael fue galardonado con el Premio Ivan Varga para la Nueva Generación de Sociólogos en el Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Sociología en 2018. Actualmente, Rafael es investigador contratado por

el programa Juan de la Cierva del Ministerio de Ciencia de España en la Universidad Autónoma de Barcelona. Su investigación busca analizar de manera interseccional a actores religiosos como catalizadores de movilizaciones sociales y políticas, en particular, en contextos donde las creencias seculares y religiosas se cruzan o se contraponen.

Cecilia Delgado-Molina es doctora en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha realizado estancias de investigación en Argentina, Alemania y Estados Unidos. Actualmente es investigadora posdoctoral (2020-2023) en el Grupo de Investigaciones en Sociología de la Religión (ISOR) de la Universidad Autónoma de Barcelona, donde coordina el proyecto "Narrativas biomédicas sobre género y sexualidad en contextos religiosos: el caso de los activismos digitales en México y España", financiado por la International Research Network for the Study of Science & Belief in Society.

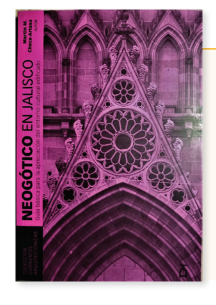


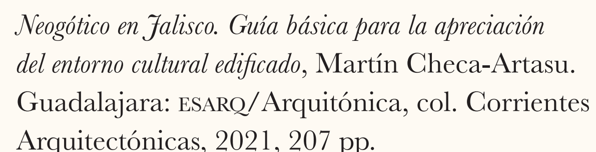
RESEÑAS CRÍTICAS

HACIA UNA INTERPRETACIÓN GEOGRÁFICA E HISTÓRICA DE LA ARQUITECTURA NEOGÓTICA JALISCIENSE

TOWARD A GEOGRAPHIC AND HISTORIC INTERPRETATION OF NEO-GOTHIC ARCHITECTURE IN JALISCO

Francisco Javier Navarro Jiménez*





Reseña de
Neogótico en Jalisco. Guía básica para la apreciación del entorno cultural edificado, Martín Checa-Artasu. Guadalajara: ESARQ/Arquitónica, col. Corrientes Arquitectónicas, 2021, 207 pp.



El libro *Neogótico en Jalisco. Guía básica para la apreciación del entorno cultural edificado*, de Martín Checa-Artasu, presenta una interesante investigación que da cuenta del desarrollo histórico, las tipologías y la distribución geográfica de la arquitectura neogótica en el estado mexicano de Jalisco, en tanto un fenómeno cultural de adaptación y reinterpretación a escala regional de una corriente arquitectónica de tipo global. Para tratar el tema, el autor adopta una perspectiva interdisciplinaria en la que el tiempo y la difusión territorial de las ideas en torno al diseño y los simbolismos del *gothic revival* son centrales al momento de interpretar el panorama actual de la arquitectura neogótica jalisciense edificada entre finales del siglo XIX e inicios del XX.

Como pocas obras sobre este tema, la de Martín Checa-Artasu[1] está anclada en una rigurosa investigación de fuentes históricas documentales,

[1] Geógrafo catalán radicado en México desde hace más de 15 años.

* Universidad Michoacana/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 247-254
Recepción: 30 de junio de 2022 • Aceptación: 24 de agosto de 2022
https://encartes.mx





orales y bibliográficas que se complementan con un exhaustivo registro fotográfico de los ejemplos presentados en los diferentes capítulos del libro. En este sentido, se trata de una publicación pionera que contribuye al estudio de un tipo de patrimonio cultural escasamente analizado desde el punto de vista de la investigación académica, no solo en esa región del occidente de México, sino en el país en general.

El libro se encuentra estructurado en dos grandes secciones. La primera está desarrollada desde una perspectiva multiescalar en la que se dan a conocer los antecedentes y características generales de la arquitectura neogótica tanto en el mundo, como en América Latina, en México y, finalmente, en Jalisco. En la segunda sección se explican con detalle las tipologías de la arquitectura neogótica jalisciense, así como más de una decena de ejemplos en los que Checa-Artasu ha elegido profundizar como casos representativos de un universo mayor.

La primera sección de la obra se titula "Antecedentes y características". En su primer apartado, dedicado al neogótico desde una perspectiva mundial, el autor describe los orígenes del historicismo gótico y su aplicación en el diseño arquitectónico durante las postrimerías del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX en la Europa noroccidental (Clark, 1995). En sus albores, el neogótico es una lectura romántica que exalta el pasado medieval y el misticismo de las formas góticas tanto en el diseño arquitectónico como en el ornamental. Surge, además, como una verdadera alternativa estilística frente al neoclasicismo que había dominado el diseño arquitectónico durante toda la segunda mitad del siglo XVIII. Es en ese contexto de giros interpretativos sobre la historia cuando los principales ideólogos del llamado *gothic revival* sientan las bases para la expansión de una cultura arquitectónica que tomará tintes globales durante el resto del siglo XIX (Yorke, 2017). Entre estos pioneros destacan, por la relevancia de sus obras teóricas, de diseño ornamental y proyectos constructivos, los británicos Thomas Rickman, Augustus Pugin y John Ruskin, así como el francés Eugène Viollet-Le-Duc (Rickman, 1848; Viollet-Le-Duc, 1863; Pugin y Wilson, 1921).

Es a partir de este primer desarrollo en Inglaterra y Francia que la arquitectura neogótica encuentra diferentes vías de transmisión hacia el resto del mundo anglosajón en la costa este de los Estados Unidos, Canadá y los territorios imperiales de ultramar en Oceanía. En estas regiones del mundo, su aplicación se manifestó principalmente en la

construcción de catedrales, universidades y en todo tipo de edificios públicos.

En este mismo apartado, el autor describe las vías de entrada y manifestaciones de la arquitectura neogótica en América Latina durante la segunda mitad del siglo XIX, que es una de las más recurrentes en la construcción de monumentales templos católicos a manera de hitos urbanos en diferentes ciudades de la región. Según el autor, la edificación de estas grandes catedrales y basílicas fue la expresión de una serie de simbolismos que enarbolaban la figura de la Iglesia católica, ya fuese para legitimar su poder durante el proceso político de consolidación de los jóvenes Estados nación, o para recuperar su visibilidad social al término de las afrentas liberales que dominaron en la región durante la segunda mitad del siglo XIX. En todo caso, el resultado de estos procesos de gran escala fue la construcción de grandilocuentes templos de arquitectura neogótica como la Catedral de la Inmaculada Concepción de la Plata o la Basílica de Nuestra señora de Luján, ambas en Argentina; o la Basílica del Voto Nacional en Quito, Ecuador, solo por nombrar algunos ejemplos.

Siguiendo con el tema, el autor desarrolla un nuevo apartado donde la escala cambia para ceñirse al ámbito nacional mexicano y centra su análisis en dos aspectos principales: el primero es una lectura innovadora e interesante acerca de la arquitectura neogótica en términos cuantitativos que, si bien es descriptiva, cumple con su cometido al ofrecer un panorama sintético sobre, por ejemplo, el número de casos de arquitectura neogótica registrados en un censo nacional de elaboración propia, periodos constructivos, tipologías constructivas o agentes involucrados en las obras. El panorama cuantitativo se presenta de forma detallada a través de una serie de gráficos, líneas del tiempo y descripciones porcentuales que ofrecen una lectura mucho más objetiva del fenómeno del neogótico a escala nacional. Esta presentación queda redondeada por una representación cartográfica sobre la distribución geográfica del censo de arquitectura neogótica a nivel nacional.

La segunda parte de este apartado enfocado en México da cuenta de las formas que fue adoptando la arquitectura neogótica en el país, así como sus diferentes vías de entrada, difusión e interpretación regional o local. Entre estas vías destacan la del trasvase de estudiosos, profesores e intelectuales de la arquitectura y el diseño que se dio entre diferentes academias mexicanas y europeas a partir de la segunda mitad del siglo XIX.



Por otra parte, destaca el papel de los agentes constructores, como arquitectos e ingenieros extranjeros que por diferentes razones inmigraron al México finisecular, aportando el ánimo constructivo y la experiencia del neogótico europeo aplicado a las nuevas edificaciones en las ciudades y poblaciones del país. Aún más importantes en el desarrollo de este tipo de arquitectura fueron agentes como los alarifes, maestros de obra, párrocos y élites locales que mostraron su predilección por el uso y reinterpretación de lo gótico en la construcción de grandilocuentes templos, capillas, palacetes y monumentos funerarios. Fue esta última, en buena parte de los casos, la vía principal de difusión de la cultura del diseño arquitectónico neogótico en el país.

Esta sección concluye con el apartado de escala regional en que el autor desarrolla el caso específico de Jalisco. En la primera parte se muestra un panorama cuantitativo-descriptivo y de la distribución geográfica de esta arquitectura por el territorio jalisciense. Más adelante, el autor describe una serie de tipologías que permiten comprender las diferentes formas que fue adoptando el neogótico en la región en un arco de tiempo que se extendió entre la segunda mitad del siglo XIX y la década de 1930. Esta serie tipológica está constituida por cinco formas de arquitectura neogótica de variada naturaleza que, a su vez, explican en buena medida la forma en la que este historicismo penetró en la región jalisciense. La primera de ellas es la de los templos católicos parroquiales, concluidos tras varios años de construcción. Se trata, en su mayoría, de edificios de planta de cruz latina y de una sola nave, localizados sobre todo en entornos urbanos de guardadas dimensiones o poblaciones estrechamente vinculadas al ámbito rural, donde el templo neogótico contrasta espacial y visualmente en buena medida por sus dimensiones y sus formas apuntadas. Entre estos templos destacan la iglesia de Santa María de Guadalupe, en el municipio de Degollado, o el templo del Señor de la Misericordia en Jalpa de Cánovas en Guanajuato.

Una segunda tipología es la de los grandes templos que han quedado inconclusos hasta nuestros días debido a la monumentalidad de sus obras, la falta de recursos y los conflictos de orden político en los que la Iglesia y el Estado mexicano estuvieron inmersos durante las primeras décadas del siglo XX. Se trata de templos de una o tres naves, con planta de cruz latina, con una o dos torres de gran altura, cimborrio y girola. Este tipo de construcciones recuerdan a las grandes catedrales neogóticas europeas

y a las de las grandes ciudades de la costa este de los Estados Unidos. Dos casos emblemáticos de esta tipología son los monumentales templos de San José Obrero, en Arandas, y el Expiatorio del Santísimo Sacramento, en Guadalajara.

Una tercera tipología es la de aquellos templos que ya existían, muchos de ellos construidos durante el siglo XVIII o incluso antes con estilos como el neoclásico o el barroco, y sobre los que se realizaron refacciones o adecuaciones durante el periodo de apogeo del neogótico. Estas operaciones se llevaron a cabo hacia finales del siglo XIX o durante las primeras décadas del siglo XX, que tuvieron como resultado edificios eclécticos en elementos como fachadas, torres, campanarios o decoraciones interiores en naves, capillas, presbiterios, etc. En esta tipología cabe mencionar, por ejemplo, el caso de la fachada del templo del Sagrado Corazón, en Tecolotlán; la torre y la fachada en cantera del templo de Nuestra Señora de la Soledad, en Ayotlán; o la fachada del Santuario de Nuestra Señora del Refugio, en Ojuelos de Jalisco, originalmente construido en estilo neoclásico durante el siglo XVIII.

Una cuarta tipología propuesta por el autor para la arquitectura neogótica en Jalisco corresponde a las torres y campanarios. Se trata de un tipo de construcción que fue muy común en la región desde mediados del siglo XIX y que tuvo una función refaccionaria, ya fuese para concluir las obras de templos a medio construir o para reconstruir partes dañadas o deterioradas por diferentes razones. Un ejemplo paradigmático de esta tipología y que sirvió como inspiración para otros templos fue la construcción de las torres neogóticas de la Catedral Metropolitana de Guadalajara, proyecto del arquitecto Manuel Gómez Ibarra, llevado a cabo de manera pionera entre 1851 y 1854. También destacan otros casos como el de la torre del templo de la Inmaculada Concepción de Sayula o la torre con arcos conopiales del Santuario de Nuestra Señora de la Defensa, en Juanacatlán.

La quinta tipología se refiere precisamente a las decoraciones y ornamentaciones: retablos y mobiliario al interior de los templos que se rehabilitaron, se recuperaron o se sanearon. Sobre esta tipología, describe Checa-Artasu, existen numerosos ejemplos de proyectos de bellísima factura que se fueron materializando a partir de las últimas décadas del siglo XIX.

En la sexta tipología, el autor se aleja de la arquitectura de tipo religioso y nos lleva hacia la civil, donde casas particulares en ciudades y



haciendas localizadas en zonas agrarias representan el mayor número de ejemplos de este tipo. Finalmente, la última tipología propuesta es la de la arquitectura neogótica que podemos encontrar en los cementerios y camposantos de Jalisco.

Llegado este punto, el autor de *Neogótico en Jalisco* presenta la segunda gran sección del libro que ha titulado "Obras singulares". En esta sección se describen los pormenores históricos de los que Martín Checa-Artasu ha considerado como los casos más relevantes de su estudio y que de alguna forma son representativos de todas las tipologías descritas anteriormente para el estado. La sección de casos específicos resalta por su profunda revisión bibliográfica, pero sobre todo por la investigación de fuentes históricas de primera mano, así como por el rescate de relatos orales que dan cuenta de la historia constructiva de todos los ejemplos presentados.

Para el lector interesado en los detalles de algún caso en particular abordado en esta sección, se describe el índice de las "Obras singulares":

- El neogótico en la arquitectura civil en Jalisco: casas, escuelas y hospitales.
- Los portales neogóticos en Jalisco.
- Lo neogótico en cementerios y panteones/Guadalajara, Jalisco.
- Las torres de la Catedral Metropolitana/Guadalajara, Jalisco.
- El Templo Expiatorio del Santísimo Sacramento/Guadalajara, Jalisco.
- Templo de Nuestra Señora del Rosario/Guadalajara, Jalisco.
- El Templo de San José Obrero/Arandas, Jalisco.
- La decoración neogótica del Templo de Santa Teresa/Guadalajara, Jalisco.
- Iglesia de Nuestra Señora del Refugio/Guadalajara, Jalisco.
- El Templo de San Antonio de Padua/Ciudad de Guzmán, Jalisco.
- El Templo del Señor San José en la Hacienda de los Sauces/Encarnación de Díaz, Jalisco.
- Santuario del Sagrado Corazón de Jesús/Tonalá, Jalisco.
- Santuario de Jesús, María y José/Encarnación de Díaz, Jalisco.
- La Iglesia de la Purísima Concepción/Autlán de Navarro, Jalisco.
- La Capilla de El Calvario/Atotonilco el Alto, Jalisco.
- La Parroquia de Santa María de Guadalupe/Degollado, Jalisco.

- Un proyecto en estilo neogótico para la parroquia/San Agustín de Tecolotlán, Jalisco.
- El Santuario de la Virgen del Carmen/Atotonilco el Alto, Jalisco.

En suma, la obra reseñada tiene la virtud de ser un estudio de corte interdisciplinario que se mueve entre la historia de la arquitectura y la geografía del patrimonio, sin dejar de lado el marcado interés de su autor por describir y explicar las diferentes formas que ha adoptado la cultura del diseño y la construcción del *gothic revival* por el mundo, en este caso, centrándose en la escala regional, en el estado de Jalisco.

Desde el punto de vista del estado del arte sobre el tema, estaríamos frente a un estudio innovador por dos razones: la primera es que en el panorama nacional los estudios en torno a la arquitectura historicista de tipo medieval son escasos y más bien se centran en la morfología de los edificios, dejando de lado casi siempre la investigación histórica. En este sentido, el estudio de Checa-Artasu está fundamentado en gran cantidad de fuentes documentales e información estadística. La segunda es que existe una innovación metodológica en tanto que la manera de abordar este historicismo arquitectónico logra reunir hábilmente la perspectiva geográfica, histórica, cartográfica y estadística.

Más allá de la obra reseñada, cabe decir que este tipo de arquitectura constituye un patrimonio que se extiende por todo el territorio mexicano, aunque ha sido poco valorado y aún menos estudiado, por lo que continúa siendo una tarea pendiente tanto para las instituciones encargadas de la gestión patrimonial como para los estudiosos sobre el tema. Se trata en todo caso de un legado cultural del siglo XIX con muchas peculiaridades y aristas por descubrir.

Bibliografía

Clark, Kenneth (1995). *The Gothic Revival: An Essay in the History of Taste*. Londres: John Murray.

Pugin, Augustus-Charles y Edward Wilson (1921). *Specimens of Gothic: Selected from Various Ancient Edifices in England*, vol. I. Londres: Architectural Library.



Rickman, Thomas (1848). *An Attempt to Discriminate the Styles of English Architecture. From the Conquest to the Reformation*. Londres: John Henry Parker.

Viollet-le Duc, Eugène (1863). *Entretiens sur l'architecture*. París: Morel.

Yorke, Trevor (2017). *Gothic Revival Architecture*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Francisco Navarro es licenciado en Geografía Humana y maestro en Historia Internacional, actualmente candidato a doctor en Arquitectura en la Universidad Michoacana. Es profesor de Geografía, Cartografía y Geografía Histórica en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Se ha especializado en temas de geografía urbana, historia urbana, arquitectura historicista e investigación de fuentes históricas para el estudio de las ciudades. Sus últimas publicaciones son "Historia y rehabilitación de la Casa O'Hea. Un ejemplo de arquitectura civil neogótica en la Ciudad de México", *Revista de Restauración Arquitectónica Gremium* (2022), "Las aguas de Chapultepec: historia, proyectos de aprovechamiento y arquitectura, 1888-1952", *Revista Bitácora Arquitectura* (UNAM, 2022); autor de varios capítulos en los libros *Architetti e artisti nella diaspora italiana in America Latina* (Roma, 2021); *Adamo Boari (1863-1928). Arquitecto entre América y Europa* (Roma, 2020); e *Italianos en México. Arquitectos, ingenieros y artistas entre los siglos XIX y XX* (Roma, 2019).

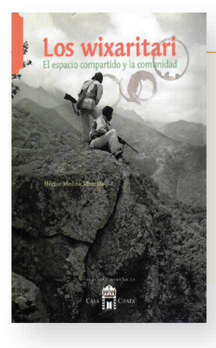


RESEÑAS CRÍTICAS

LA TERRITORIALIDAD WIXÁRIKA, ENTRE GEOGRAFÍA SAGRADA Y RECOMPOSICIONES CONTEMPORÁNEAS[1]

THE WIXARIKA TERRITORIALITY, BETWEEN SACRED GEOGRAPHY AND MODERN REARRANGEMENTS

Frédéric Saumade*



Reseña de
Los wixaritari. El espacio compartido y la comunidad, Héctor Medina Miranda.
Ciudad de México: CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata) 2020.



En un momento en que a ciertos promotores de la moda perspectivista, después de haber dado autoridad etnográfica a los jaguares, les gustaría realizar la fusión *new age* del antropólogo y el chamán, de la antropología y la psicodelia,[2] la parte racionalista que resiste entre nosotros, a pesar de todo, experimenta un cierto consuelo en la lectura de una monografía de los huicholes de México (wixaritari, wixárika en singular, etnónimo vernáculo) que escapa al patetismo alucinatorio. Dividido entre la antro-

[1] Una versión preliminar de esta reseña se publicó en francés con la siguiente referencia: Frédéric Saumade. "Héctor Medina Miranda. Los wixaritari. El espacio compartido y la comunidad", *Journal de la Société des Américanistes*, 107-2, 2021, pp. 262-270. DOI: https://doi.org/10.4000/jsa.19929. Traducción al castellano de Héctor Medina.

[2] Esta es la propuesta formulada por Eduardo Kohn, en la línea de Eduardo Viveiros de Castro, durante su conferencia en la Sociedad de Americanistas el 15 de abril de 2021, titulada "Una antropología antropofágica: hacia una ciencia psicodélica".

* Universidad Aix-Marseille, IDEMEC-CNRS.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 255-265
Recepción: 13 de septiembre de 2022 • Aceptación: 9 de enero de 2023
https://encartes.mx





pología histórica y la etnografía extensiva, este breve libro se centra en un problema específico para aclarar, en lugar de confundir, el significado político de una cultura chamánica y de un complejo mítico-ritual basado en una relación cosmocéntrica con el territorio y en la consecuente dialéctica de identidad y alteridad. Asentados en la Sierra Madre Occidental, los huicholes conforman, con los tarahumaras (rarámuri), una de las dos etnias que han puesto en el centro de su aparato ritual, orquestado por poderosos chamanes, las visiones provocadas por el peyote. Conocemos bien la fascinación que esta "tribu de artistas", como Robert M. Zingg les llamaba en la década de 1930, fue capaz de provocar en los etnólogos que los frecuentaron, a veces hasta el punto de arrastrarlos en una exaltación psicodélica desenfrenada, ignorando todo rigor científico. Así sucedió, por ejemplo, con los verdaderos especialistas de los huicholes, Barbara Myerhoff y Peter T. Furst, quienes fomentaron a expensas de los wixaritari una de las mayores estafas en la historia de la disciplina: la de Carlos Castaneda, al aceptar alimentar las páginas que habían de conducir al plagiario por el camino del éxito editorial y, en última instancia, a la deriva sectaria.

El libro de Héctor Medina Miranda, por fortuna, se inscribe en la sana reacción epistemológica que caracteriza a una abundante etnología regional contemporánea, ahora ansiosa por distanciarse de la "leyenda negra" castanedista. Evita considerar el simbolismo huichol, a pesar de sus innegables atributos estéticos, como una esencia cautivadora, sino como un mediador de las complejas relaciones entre las diferentes comunidades wixaritari (definidas por una identidad territorial fundamentalmente inestable) y el mundo exterior, el de los *teiwarixi* (singular *teiwari*; "vecinos", es decir, mestizos, blancos, etnólogos y obviamente turistas).[3] Pero lo que dis-

---

[3] Jorge Luis Marín García (2014: 121) da una definición muy clara de este término: "*Teiwari* (pl. *teiwarixi*), por su parte, es en principio lo que se reconoce como foráneo, que proviene del exterior de la cultura wixárika, exceptuando a quienes provienen de los grupos indígenas vecinos como los *naayerij* (coras), *audam* y *o´dam* (tepehuanes del sur) o los mexicaneros, que son nombrados por sus etnónimos. Generalmente, *teiwari* es la forma de referirse al vecino, el mestizo mexicano, aunque también lo es para extranjeros. En ese sentido, cuando se hable de *teiwari* o *teiwarixi*, nos estaremos refiriendo a personas, prácticas culturales o cosas cuyo origen es considerado como distinto al del grupo wixárika y que tampoco tienen su origen en los grupos indígenas más cercanos a ellos". Sin embargo, si esta formulación sintetiza bien el significado de este gran concepto, tanto

tingue el planteamiento de Medina Miranda –así como el de otros autores, tales como Cristina Aguilar Ros o Séverine Durin– es un interés innovador por los grupos huicholes geográficamente descentrados por procesos migratorios, que se esfuerzan obstinadamente por mantener el sistema simbólico propio de su cultura, en el seno de una vida social condicionada por el contacto con el mundo exterior. Si Durin y Aguilar Ros se interesaron por los huicholes que se habían vuelto urbanos y por la explotación turística de las comunidades,[4] Medina Miranda se enfoca sobre el caso de las comunidades rezagadas en la sierra, en los estados de Durango y Nayarit, pero al margen de una zona geográfica clásicamente huichola, limitada al extremo norte del estado de Jalisco, en torno a las tres comunidades: San Andrés Cohamiata (Tateikie), San Sebastián Teponahuastlán (Huautia) y Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie). Sin embargo, lejos de constituir unidades urbanas homogéneas, estas tres comunidades, que están bajo la supervisión administrativa del municipio mestizo de Mezquitic, distribuyen su hábitat entre un pueblo agrupado en torno a la iglesia, la casa real del gobierno tradicional, el centro ceremonial (*tukipa*), y las casas asignadas a los diferentes cargos rituales y a los caseríos principales (rancherías, *kiekari*) dependientes de la comunidad, características del hábitat disperso wixárika, propicio para efectos de escisión.

Nuestro autor se compromete a revelar, junto a estas comunidades "canónicas" de Jalisco, el enorme interés etnográfico de los grupos mucho menos conocidos de los estados de Durango y Nayarit, provenientes de

---

en el habla cotidiana (el antropólogo en el campo, paradigma de *teiwari*, a menudo oye hablar de él, especialmente cuando se le hace comprender que no es bienvenido) como en la cosmogonía (Cristo, por ejemplo, figura entre los santos locales como Santo Cristo Teiwari), que sepamos, nunca ha dado lugar al estudio específico a profundidad como el que merece por parte de los antropólogos. Sin embargo, durante una conversación privada, Philippe Erikson nos señaló que en el mundo colonial hispano el término vecino significaba más bien "notable" que "vecino" en el sentido estricto del término. Queda por probar la hipótesis que propone aquí, y que parece alimentar, por ejemplo, la asignación de la categoría de *teiwari* a Cristo, y sobre el terreno, la ambigüedad manifiesta que se desprende de la visión wixárika de los *teiwarixi*, a veces despreciados como invasores insensibles a las particularidades del universo indígena, a veces sobrevalorados por su poder político y financiero.

[4] Véase, por ejemplo, Durin y Aguilar (2008).





rancherías formadas por familias desplazadas, que con el tiempo se han convertido en verdaderos pueblos, como Bancos de Calítique, Guadalupe Ocotán, Santa Rosa, o incluso –casos particularmente notables en nuestra opinión, adelante volveremos a este asunto– las nuevas comunidades recompuestas a orillas del lago artificial creado por la represa de Aguamilpa, inaugurada en 1993. Por lo tanto, se distancia de una corriente principal etnográfica que tendería a sostener, frente al "mestizaje" estigmatizante de estas neocomunidades, un ideal purista con respecto a las de Jalisco, que son más antiguas y por lo tanto consideradas las más "auténticas" en términos de la tradición.

Con buen método, Medina Miranda se esfuerza por reconstruir pacientemente, a partir de documentación histórica consultada en bibliotecas y archivos, los principios dinámicos que operaron en una sierra que fue objeto, durante la época colonial, de misiones mineras y de evangelización, en un clima de violencia del que la guerra del Mixtón (1541) constituyó el clímax. El autor analiza la constitución progresiva de la relación con la etnicidad wixárika dentro de un territorio compartido, de alguna manera, con otros grupos, generalmente hostiles, como los coras, los tepehuanes y los mexicaneros (descendientes nahuas de auxiliares tlaxcaltecas alistados por el ejército español para sofocar la revuelta de 1541).

Considera el autor, en este proceso, el papel de las autoridades civiles y religiosas hispanas, luego mexicanas, y de oposiciones internas, territorializadas, entre indios agricultores –lejos de una supuesta homogeneidad sociológica–, las tendencias estructurales a las rivalidades de vecindad y la escisión comunitaria. Entre estos grupos, primero confundidos indiscriminadamente entre sí por las autoridades coloniales con el genérico peyorativo, de origen nahua, de chichimecas ("bárbaros"), también parece difícil reconocer al huichol (exónimo hispano), sino a través de diferentes nombres, cada uno tan incierto como el otro, utilizados por cronistas de los siglos XVII y XVIII, como los guachichiles, vizuritas, guisares, bisoritas, hueitzolmes, huitzoles o güicholes (p. 54). No obstante, en un documento de 1745, uno encuentra una de las primeras menciones de la comunidad de San Andrés Cohamiata. Si bien esta se considera hoy como una de las tres más "auténticamente indias", el mero hecho de haber sido fundada por franciscanos indica que es resultado de una agrupación autoritaria de familias a las que pretendían, como en otros lugares, sedentarizar y, según la infame expresión colonial, "pacificar". Muy acertadamente concluye

Medina Miranda que "Desde el punto de vista indígena, la región wixárika no se piensa como un ámbito exclusivo y homogéneo, sino como producto y contenedor de las relaciones sociales con diferentes otredades" (p. 56).

A pesar de contar con una base simbólica notablemente consensuada y del cosmocentrismo obsesivo que encontramos en cada una de las comunidades hoy, la cultura wixárika se caracteriza, tanto en la sociología como en los mitos y ritos, por una relación sumamente ambigua con la otredad, empezando por la de los *teiwarixi*, los "vecinos", los colonos, los invasores, los usurpadores, que son también personajes cuyo poder transformador linda con la dimensión divina: "La transformación –escribe acertadamente Medina Miranda– forma parte, ineluctablemente, de la tradición" (p. 63). Así la obra misional provocó, como la etnografía de los huicholes no deja de demostrarlo, un despliegue de proyecciones especulares de figuras cristianas, integradas en un aparato ritual propicio para el "*bricolage* intelectual" lévi-straussiano. Aquí encontramos apasionantes pistas para abordar la complejidad de uno de los rituales más estudiados por los etnógrafos, la celebración de la Semana Santa, que incorpora un Santo Cristo *Teiwari* ("Santo Cristo el vecino"), desdoblado en dos figuras crucificadas: Tatata (masculino) y Tanana (femenino), siguiendo la clásica cosmología dualista mesoamericana, a quienes dedican –así como a otras deidades semi-cristianas (el santo patrón) y semi-indígenas (los padres míticos)– la sangre de varias docenas de cabezas de ganado bovino. Respecto a este animal de origen colonial, que los huicholes han integrado tanto en su economía como en su sistema simbólico, cabe señalar que, en otras publicaciones, Medina Miranda comparte con el autor de estas líneas la preocupación de resaltar su importancia cardinal, generalmente subestimada por autores comprometidos con la preservación, en la etnografía de los wixaritari, de una supuesta pureza tradicional impermeable a las influencias *teiwarixi*.[5]

Al respecto, Medina Miranda ofrece una exégesis de los antiguos mitos huicholes, en la que muestra cuánto se alimentaban estos últimos del cristianismo para absorberlo, para "canibalizarlo", si queremos hacer una concesión a la moda perspectivista. Entre los textos de los primeros cronistas religiosos de la sierra, como Alfonso de la Mota y Escobar (1940 [1605]) y otros más recientes (Tello 1891 [1653]), encuentra el rastro de

[5] Véase Medina Miranda (2006) y Saumade (2009).





una leyenda indígena de gigantes que murieron tratando de escapar al diluvio universal. Piensa que puede ser una mitología compartida de los orígenes del contacto, donde la referencia bíblica solo realza una historia indígena desde los orígenes. Aquí, ancestros gigantes emergen del mar y del diluvio causado por la abuela del crecimiento (*Tatutsi Nakawe*) para formar los arroyos de la sierra, es decir, los caminos de la peregrinación original (p. 59 y ss.). Estos cursos de agua, que surcan las profundas gargantas de un paisaje con belleza árida, aparecen como marcadores territoriales alrededor de los cuales se forman y distinguen comunidades. Es así como la confluencia de los tres grandes ríos: el río Jesús María (asociado con los coras), el río Grande de Santiago (vinculado a los "blancos", *teiwari*, (procedente del lago sagrado de Chapala, del río Lerma, cuyo nacimiento está en el Altiplano del Estado de México) y el río Chapalagana (correspondiente a los huicholes), forman, para los indígenas, un lugar sagrado. En la mitología huichola (p. 78-80), los ríos celebran el matrimonio poliándrico de los dos grupos indígenas enemigos y la hermosa mujer blanca, ser multidimensional que es, a su vez, fantástico objeto de deseo sexual, la Virgen de Guadalupe, emblema del México mestizo, y Tanana, el Cristo femenino cuya sangre sacrificial, al coagularse, produce el dinero, una sustancia *teiwari* que se ha vuelto vital, especialmente para el mantenimiento de un aparato ritual con tendencias suntuarias.[6]

La serpiente emplumada es el indicador mitológico del enfrentamiento de las alteridades en esta geografía compartida (p. 76), un ser híbrido cuya naturaleza transformacional, como los ancestros gigantes de los que procede, sintetiza y adapta las aportaciones exógenas, tan fácilmente maleables, del cristianismo. Sin embargo, en su brillante análisis de un territorio cuya dimensión mitológica es sistemáticamente reforzada por la relación fundamental de los wixaritari con la alteridad blanca, podemos lamentar que Medina Miranda no amplíe más el estudio del caso de la presa hidroeléctrica de Aguamilpa, construida por el Estado federal precisamente en la confluencia de los tres ríos sagrados, donde se encuentran los oratorios y los depósitos de ofrendas que fueron inevitablemente anegados. Alrededor de esta gran masa acuática, ubicada en el territorio de

---

[6] Para un análisis de este mito del dinero de origen huichol en el contexto de una cosmología y una dieta festiva estructurada por la dualidad de lo húmedo y lo seco, véase Saumade (2013).

Tepic (estado de Nayarit), se han instalado comunidades que viven de la pesca y desarrollan el turismo rural y étnico, conocido como "ecoturismo", combinado con la venta de la afamada artesanía huichola, y mantienen la celebración de sus ritos. Pero debido a que el lago recibe del río Lerma ("la bella mujer blanca") toda la contaminación agrícola e industrial de los asentamientos industriales de las urbes que atraviesa desde la Ciudad de México, estas comunidades recompuestas enfrentan una grave crisis ambiental. Este último hecho importante no es mencionado por Medina Miranda, mientras que uno puede imaginar cuánto un análisis antropológico de este asunto le habría permitido reforzar aún más su defensa de las comunidades huicholes marginadas de Nayarit y Durango, pero probablemente lo pensará para sus futuras publicaciones.

Desde una óptica dinámica, Medina Miranda destaca, a través de datos históricos y etnográficos, el carácter estructural del asentamiento disperso, de las migraciones estacionales y del contacto. Se opone tanto al idealismo purista ahistórico de Peter Furst, a la rigidez de los distritos administrativos con los que Phil Weigand (1992) y su discípulo Víctor Téllez (2011) conectan a las comunidades huicholas en función –dice Medina Miranda– de una inspiración conservadora, como a la proyección del concepto lévi-straussiano de "casa" hacia el centro comunitario y ceremonial (*tukipa*) realizado por Johannes Neurath (2000). Para Medina Miranda (p. 138), el *tukipa* es una persona moral que no impone la unidad territorial, en un sistema de parentesco bilateral que permite a los individuos elegir a qué *tukipa* prefieren afiliarse (p. 147).

Él refuta también el análisis de Paul Liffman (2012) quien, impactado por el poder de los *mara'akate* (chamanes) y por el carácter tiránico del sistema ritual del que ellos son los garantes, ve en los centros ceremoniales una estructura estatal miniaturizada, "estado mítico, estado sacrificial, *indian shadow state*" (Liffman, 2012: 148). En este sentido, Medina Miranda prefiere sumarse a Neurath, que detecta en el modelo político huichol un ejemplo de "sociedad contra el Estado". De hecho, los *mara'akate* más influyentes (*kawiterutsixi*, "los que saben todo"), quienes se reúnen anualmente en un consejo para renovar las varas de mando y nombrar a los nuevos titulares de los cargos gubernamentales tradicionales, siguen un principio particularmente arbitrario que llamaríamos "onirocracia": intercambian sus sueños para tomar sus decisiones. Esto ha llevado a Denis Lemaistre (2003: 204) a hablar de la "manipulación política de los sueños". Pero los "gober-



nantes" así designados, que ostentan títulos heredados de la administración colonial (gobernador, fiscal, teniente, topil, juez, etc.), ejercen un poder esencialmente simbólico, de orden ritual, sin ninguna otra fuerza coercitiva que la que ellos mismos sufren por parte de la sociedad: la obligación a endeudarse hasta la ruina para cumplir con dignidad sus deberes por todo un año ofreciendo muchos sacrificios, banquetes, peregrinaciones y otros regalos rituales. Esta vía de análisis nos parece personalmente más pertinente, en vista de esta peculiar concepción de la política de los habitantes de San Andrés Cohamiata Tateikie, donde he constatado la profundidad de la célebre tesis de Pierre Clastres (1974), a pesar de todas las críticas, muchas veces justificadas, que pudo recibir en otra parte por su idealismo.

La estructura segmentaria de la sociedad wixárika, basada en una dinámica de conflictos con los rancheros mestizos "invasores" y entre los propios huicholes (aparte de las rivalidades tradicionales, algunos se convierten al protestantismo, negándose a realizar los ritos tradicionales y los deberes correspondientes; son excluidos y reforman comunidades en otros lugares), recuerda no solo a *La sociedad contra el Estado* –referencia asumida por Medina Miranda– y al campo de estudios americanistas, sino también, más allá de eso, a las monografías clásicas de Edward Evans-Pritchard sobre los nuer (1940) y de Edmund Ronald Leach sobre los kachín de Birmania (1954). Aquí, en este caso, el sistema del centro ceremonial y del gobierno tradicional, más el de las delegaciones administrativas cívicas que organizan los trabajos de interés general, cuyos titulares desempeñan una función de mediadores que tratan regularmente de apaciguar los conflictos sin poder ejercer un control sobre un sector territorial determinado (p. 148), facilitan las reivindicaciones de autonomía.

Medina Miranda habla a este respecto de "multiterritorialidad Wixárika" (p. 152), que se refiere de manera simultánea a una "geografía sagrada", universalmente reconocida, la que funda la cardinalidad huichola que han descrito todos los etnógrafos, desde el explorador noruego Carl Lumholtz hasta nuestros días,[7] y a un espacio comunitario

[7] Esta geografía sagrada conecta los cuatro puntos cardinales, fuera del territorio wixárika, y el centro, por una red de lugares sagrados que estructura el universo: Te'akata en el corazón de la sierra, Huaxamanaca (Cerro Gordo) al norte, Xapawiyemeta al sur, a orillas del río y el lago de Chapala, Haramaratsie al oeste, en la costa de San Blas, y el más famoso a nivel internacional, Wirikuta al oriente, desierto Real de Catorce (estado

que puedan ser recompuestos por escisiones, incluso, al interior de ciudades o pueblos mestizos. Como bien observa con agudeza, la presión ejercida en las comunidades recientes, grandes rancherías que se han dotado de sus propios *tukipa* y de su gobierno tradicional, para obtener la independencia de la comunidad de la que proceden, a veces crea graves problemas para esta última, en particular cuando su territorio pierde un lugar sagrado o un centro ceremonial mayor. El caso más llamativo a este respecto es el de Santa Rosa (Nayarit) y su anexo Santa Bárbara, donde se encuentra un *tukipa* considerado uno de los cinco templos originales, que dependía, hasta la escisión, de la comunidad "canónica" de San Andrés Cohamiata (Tateikie) (pp. 163, 165). Este *tukipa* se llama Tatutsi Witse Teiwari ("Abuelo Halcón el Vecino"), y aquí solo podemos lamentar que Medina Miranda se contenta con hacernos la boca agua al no profundizar en su análisis, porque esta designación, que combina en la nomenclatura clásica de parentesco de los seres sagrados, al ave rapaz y al inevitable vecino mestizo blanco, contiene en sí todas las paradojas de un universo huichol de naturaleza extensa y englobante. Pero, una vez más, parece evidente que este libro apela a otros, como al acercamiento a una sociedad que se ha distinguido etnográficamente por su originalidad y cuyas investigaciones merecen ser prolongadas.



Bibliografía

Durin, Séverine y Alejandra Aguilar Ros (2008). "Regios en búsqueda de raíces y Wixaritari eculturísticos", en Séverine Durin (dir.). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS/CDI, pp. 255-297.

Clastres, Pierre (1974). *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique.* París: Éditions de Minuit.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1940). *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

---

de San Luis Potosí), lugar de peregrinación y recolección anual de peyote. Según este sistema cosmológico, el número 5 aparece omnipresente en la mitología, el ritual y el simbolismo huicholes en general.



Leach, Edmund R. (1954). *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. Londres: London School of Economics and Political Science/G. Bell and Sons.

Lemaistre, Denis (2003). *Le chamane et son chant. Relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*. París: L'Harmattan.

Liffman, Paul (2012). *La territorialidad wixárika y el espacio nacional. Reinvindicación indígena en el occidente de México*. Zamora: Colmich/CIESAS.

Marín García, Jorge Luis (2014). "Transformación de la imagen de los wixaritari (huicholes) en el imaginario *teiwari* (mestizo, foráneo)", *Campos*, 15 (2), pp. 121-146. https://doi.org/10.5380/campos.v15i2.50444

Medina Miranda, Héctor (2006). "El ancestro transgresor: la figura del charro en la mitología de los huicholes de Durango", en Ángel B. Espina Barrio (dir.). *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, IX. Pernambuco: Fundación Joaquim/Editorial Massangana/Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, pp. 271-276.

Mota y Escobar, Alonso de la (1940 [1605]). *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia*. México: Editorial Pedro Robredo.

Neurath, Johannes (2000). "La maison de Lévi-Strauss y la Casa Grande wixárika", *Journal de la Société des Américanistes*, 86, pp. 113-127. https://doi.org/10.3406/jsa.2000.1809

Téllez, Víctor (2011). *Xatsitsarie. Territorio, gobierno local y ritual en una comunidad huichola*. Zamora: Colmich.

Tello, Antonio (1891 [1653]). *Libro segundo de la crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*. Guadalajara: Imprenta de la República Literaria de C. L. de Guevara y Ca.

Saumade, Frédéric (2009). "Taureau, cerf, maïs, peyotl : le quadrant de la culture wixárika (huichol)", *L'Homme*, 189, pp. 191-228. https://doi.org/10.4000/lhomme.22035

— (2013). "De la sangre al oro: la transubstanciación del cristianismo y del capitalismo en la comida ritual de la Semana Santa huichol (México)", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [en línea], 25 (Actas de la Mesa redonda *Del altar al fogón: comida ritual indígena*, Aline Hémond y Leopoldo Trejo [dirs.], 54 Congrès International



des Américanistes [Viena, Austria, 15-20 de julio de 2012]). https://doi.org/10.4000/alhim.4618

— (2013) "Toro, venado, maíz, peyote: el cuadrante de la cultura wixarika", *La Revista de el Colegio de San Luis*, III, 5, pp. 16-54. (versión revisada en español).

Weigand, Phil (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos.* México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista/Colmich.

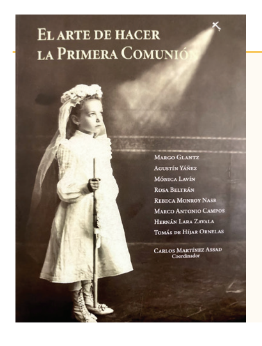
Frédéric Saumade es profesor de Antropología Social en la Universidad de Aix-Marseille y miembro del Instituto de Etnología Mediterránea, Europea y Comparada (IDEMEC) de Aix-en-Provence. Sus investigaciones se centran tanto en el toro como en las prácticas taurinas y ganaderas en la Camarga, España, Portugal, México y Estados Unidos, así como en los ritos y representaciones taurinas entre varias poblaciones amerindias. En México ha realizado trabajos de campo entre los nahua-mestizos, otomíes y huicholes (*wixaritari*), y publicado varios artículos en español al respecto. Es autor de una decena de obras, entre ellas dos que tratan del continente americano (México y California), *Maçatl. Les transformations des jeux taurins au Mexique* (Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2008) y *Cowboys, clowns et toreros. L'Amérique réversible* (París: Berg International, 2014, con la colaboración de Jean-Baptiste Maudet). También ha publicado trabajos de epistemología e historia de la antropología, y sobre percusiones y cultura material en las músicas mestizas e indígenas de Estados Unidos, su actual campo de estudio.



LO IDEAL Y LO REALMENTE EXPERIMENTADO: ETNOGRAFÍA DEL RITUAL DE LA PRIMERA COMUNIÓN

THE IDEAL AND WHAT IS ACTUALLY EXPERIENCED: THE ETHNOGRAPHY OF THE RITUAL OF THE FIRST COMMUNION

Guillermo de la Peña*



Reseña de
El arte de hacer la primera comunión,
Carlos Martínez Assad (coord.). Guadalajara: UNIVA/ITESO/INAH/Fundación Sara Sefchovich/Tomás de Híjar Ornelas/Jesús Verdín Saldaña, 2021, 148 pp., fotos e ilustraciones.

Algunas personas les puede parecer extraño que un connotado historiador social (o sociólogo-historiador) como Carlos Martínez Assad coordine un libro dedicado al ritual católico de la primera comunión. Pero tal empeño no parecerá extraño a quienes aprecien la importancia de la historia de las mentalidades, la etnografía de las emociones y el análisis de los rituales para entender la cultura de una época y una colectividad. La primera comunión de la que nos habla este libro nos da precisamente una clave para entender el mundo católico del siglo XX, sobre todo en los países latinos y en el México urbano de clase media.

La palabra ritual (o rito) designa una secuencia de acciones públicas y reglamentadas que se repite periódicamente y conlleva una carga simbólica, cuyo significado es compartido y valorado por una colectividad. Su índole puede ser religiosa o laica. Los rituales religiosos suelen estar dotados de una fuerza moral mayor, al vincularse al ámbito sagrado; es decir, a un

* CIESAS Occidente.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 267-273
Recepción: 7 de octubre de 2022 • Aceptación: 22 de diciembre de 2022
https://encartes.mx





ámbito de creencias no cuestionadas. (A veces se prefiere reservar la palabra *rito* o *ritual* para las secuencias religiosas, y usar *ceremonia* para los actos cívicos o meramente sociales). Además, los antropólogos y los científicos sociales distinguen un tipo especial de rituales, que califican como *de pasaje*, a partir de la obra del etnólogo y folclorista Arnold van Gennep (1909). Los ritos de pasaje marcan el traslado de personas o grupos a través de un umbral. Ese umbral puede ser de diversos tipos. Puede referirse al movimiento entre dos espacios, como ocurre en el caso de las migraciones. O al paso de un periodo de tiempo culturalmente significativo a otro; por ejemplo, en el México rural, del final de la estación seca al comienzo de la época de lluvias que es también el comienzo de la siembra. O al tránsito de la niñez a la adolescencia y a la edad adulta. También el umbral puede concernir al cambio de una posición social a otra: de la soltería al estado matrimonial, de ser estudiante a ser trabajador, de ciudadano privado a funcionario público, de pobre a rico, de amigo a consuegro, etcétera.

En todos los ritos de pasaje se distinguen tres fases: la preliminar o preparatoria, la liminar o de transición propiamente dicha y la posliminar, cuando el cambio es completo y se han modificado las relaciones sociales de los participantes, entre ellos y entre cada uno de ellos y otras personas. A cada fase suelen corresponder diferentes símbolos (véase Turner, 1961). La situación de *liminalidad* implica estar entre una cosa y otra: las relaciones y jerarquías previas ya no son vigentes, pero todavía no empiezan a funcionar las nuevas. La conciencia de que “hay algo que debe cambiar” puede representar malestar, incluso conflictos, y una de las funciones del ritual suele ser prevenirlos o disminuirlos al proveer nuevas formas de cohesión.

Ahora bien: como lo menciona Rebeca Monroy Nast, la administración de cada uno de los siete sacramentos católicos (bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, matrimonio, extremaunción y orden sacerdotal) es de hecho un rito de pasaje. Como tal, puede analizarse la secuencia de acciones que constituye una primera comunión, en la que un niño o niña bautizado en la religión católica, de edad entre siete y doce años, recibe por vez primera el sacramento de la eucaristía. En las familias católicas, la primera comunión se anuncia y celebra como un acontecimiento de la mayor importancia, tanto en términos religiosos como en términos festivos. El capítulo de Monroy y la introducción de Carlos Martínez Assad proporcionan lo que podríamos considerar la versión oficial –teológica y



tradicional– de la secuencia y de los símbolos utilizados, cuyo propósito es consolidar la fe con nuevos conocimientos y emociones, así como otorgar al comulgante una nueva identidad en la comunidad de fieles.

La fase de la preparación principia con la catequización de quien va a estrenarse como comulgante porque tiene edad para ello. Se espera que ya conozca, por enseñanza familiar, las creencias y oraciones fundamentales del catolicismo (padrenuestro, avemaría, signo de la cruz, algunas jaculatorias); pero es necesario que antes de comulgar amplíe y profundice sus conocimientos; debe saber de memoria y entender lo que dicen el Credo, los diez mandamientos de la ley de Dios, los mandamientos de la Iglesia y la lista de los sacramentos. La catequesis puede provenir de la escuela –si es católica–, o de la parroquia, o de un familiar más versado en religión, o de una amiga especialista, o de una monja de un convento que ofrezca el servicio. La segunda fase –la transición– se inicia con la administración del sacramento de la penitencia: la primera confesión. Al realizarla, el comulgante tiene que enfrentarse en solitario, ya sin la protección y guía de su familia o sus instructores, con sus propios pecados –con su capacidad de "hacer el mal"– y arrepentirse de ellos. Luego, al comulgar, tiene también que asumir conscientemente la enorme responsabilidad de recibir en su propio cuerpo, según la doctrina de la Iglesia, el cuerpo de Cristo. Esta *liminalidad* –se terminaron las relaciones protectoras previas, pero aún no se conocen las que vendrán– resulta difícil e incluso amenazante; pero, en seguida, el acto de la comunión busca crear una situación de seguridad, mediante varios símbolos dotados de esa función: el color blanco del traje o del listón en el brazo representa la pureza –el estado de gracia– lograda por la confesión; la vela o el cirio portado por el comulgante, la luz de la fe y de la presencia divina. Se renuevan los votos del bautismo como consolidación de la membresía del niño o niña en la comunidad cristiana. Entran en escena los padrinos, que representan una cohesión social reforzada. Y el símbolo más importante es la hostia consagrada: un redondel de harina convertido –*transubstanciado*– en un Dios presente y consolador. En la tercera fase hay una convivencia social, por lo general un desayuno o almuerzo, que festeja la forja de la nueva identidad, consciente y responsable, de una persona cristiana cada vez más completa. Asimismo, la convivencia vuelve tangible la realidad de los parientes y los amigos que participan en la comunidad de fieles. La relevancia del ritual perdura en las estampitas conmemorativas y en las fotografías que van a ocupar un lugar visible en el hogar.



Tal es la versión oficial e idealizada. Sin embargo, el libro que coordina Martínez Assad no se queda en ella: incluye siete narraciones de conocidos escritores mexicanos que describen cómo diferentes niños viven la secuencia y sus símbolos en el mundo real. Algunas narraciones son abiertamente autobiográficas; mientras que otras no lo son de manera obvia. No obstante, pienso que en todas se traslucen componentes autobiográficos. La dramática narración de Agustín Yáñez –"La estrella nueva", la única que no está escrita en primera persona– data de 1923. Pinta el entusiasmo con que una niña, Rosita, espera la primera comunión: un entusiasmo compartido por la familia, los parientes y los niños del vecindario. Se podría esperar una primera comunión ideal, pero la etapa preliminar se vuelve patética: Rosita enferma gravemente, y muere poco después de comulgar. Es muy diferente el relato de Rosa Beltrán, "Singular primera comunión": la protagonista, por un impulso inexplicable, decide ir a comulgar sin ninguna ceremonia, lo que provoca el enojo de sus padres por haberse adelantado a la ceremonia que planeaban para ella y su hermana. Para esta niña, el ritual, que sí se realiza, no resulta memorable de un modo positivo: todo el gozo familiar se centra en la hermana, que sí comulga por primera vez. Incluso la narradora afirma: "a muy pocos días de haber entrado, Dios se sale de tu corazón".

En el relato de Margo Glantz, "Un viejo recuerdo rememorado", el personaje principal es una niña judía. Dos jovencitas católicas que les enseñaban inglés a ella y a su hermana las instaron a bautizarse y hacer la primera comunión. Las dos pequeñas judías pasaron por toda la secuencia canónica en la que, claro, no participó su propia familia. Fueron catequizadas en un convento de monjas, se confesaron de pecados inventados, tuvieron el padrinazgo de una familia acomodada que después del ritual las invitó a un rico desayuno. Para ellas los símbolos carecían de significado teológico, y más que una experiencia religiosa, la primera comunión fue una experiencia lúdica y estética; sin embargo, la protagonista, en voz de la autora, "conserva una infatuación por las monjas medievales" y "[…] sobre todo por Sor Juana [Inés de la Cruz]". A su vez, para la protagonista de "La elocuencia de las flores", la narración de Mónica Lavín, cuyos padres podrían caracterizarse como más o menos agnósticos, la religión católica estaba indisolublemente unida a su abuela madrileña. Ella la acercó a "un dios que se trajo con la guerra [civil española] y de quien no descreyó a pesar del exilio" y de las calamidades sufridas en su

vida en México. La experiencia religiosa se forjó en la convivencia con la abuela –en su "secreto para irradiar alegría y calor"–, en "la belleza de las flores del jardín del convento" donde la catequizaron, en el "misterio" de la vida de las monjas, en "el esfuerzo por comprender algo que ahora no comprendo" y cristalizaría "en la ceremonia que merecía […] la oportunidad de atisbarlo, de sentirlo, no importaba cuán breve". Permanece la nostalgia por esas emociones.

En contraste, el protagonista del texto de Marco Antonio Campos, quien se confiesa "cristiano sin ninguna iglesia", no siente que la ceremonia de la primera comunión, realizada a instancias de su madre, le haya dejado alguna marca agradable. Casi lo único que recuerda –con antipatía– es que se confesó dos veces cuando tenía entre los nueve y los once años. En cambio, en la historia contada por Carlos Martínez Assad, "Un milagro que cayó del cielo", el comulgante tiene una memoria perfecta de la secuencia: el catecismo, la confesión, la ceremonia, el festejo. Es una memoria suficientemente agradable, aunque incluye lo difícil que le resultaba comprender sus significados e importancia. Además, para él lo más emocionante –"el milagro"– no era la comunión, sino que en esos días había caído un avión, que él imaginaba de combate, en un terreno del poblado donde vivía. Por su parte, el personaje presentado por Hernán Lara Zavala, en "Oblación", hace una descripción pormenorizada de su experiencia: lo que le dijeron, hizo, pensó y sintió a lo largo de las fases del ritual. Asocia la experiencia con la imagen enigmática de una joven tía suya, novicia en el convento donde lo catequizaron, a la que solo vio una vez, brevemente, hermosa y radiante en su vestido blanco. Sin embargo, la secuencia termina con un acto de rebeldía: "Nunca hice la primera comunión. El cuerpo de Cristo jamás habitó mi alma porque desde niño decidí mantener a Dios a la distancia". Disimuladamente, guardó la hostia en un pañuelo y la conservó "en una cajita de sándalo". "A partir de entonces habito un mundo sin luz". ¿Ecos de Nietzsche (2011)? "Dios ha muerto [… y] el desierto es cada vez más grande" (cfr. Royo Hernández, 2008).

En su conjunto, el libro constituye un documento etnográfico en el que aparecen y se combinan –diría Lévi-Strauss (1958)– varias oposiciones fundamentales en la cultura católica: el bien y el mal, la gracia y el pecado, lo sagrado y lo profano, lo eclesiástico y lo secular; todas ellas susceptibles de ser mediadas por rituales. Contribuyen a la riqueza etnográfica las abundantes ilustraciones: fotografías (de la niña o el niño con



sus trajes de comunión, solos o en grupo, acompañados por sus padres o por el sacerdote) y estampitas conmemorativas (imágenes neo-barrocas y edulcoradas de Cristo o el Niño Jesús con la hostia y una niña o niño que la recibe, en el momento de comulgar). Se incluye una selección de poemas alusivos; más que literario, su valor es testimonial sobre la trascendencia del tema.

Las narraciones dejan ver el cambiante papel del catolicismo. La de Yáñez se escenifica en un barrio urbano de provincia, probablemente el del Santuario, en Guadalajara, donde también ocurre su *Flor de juegos antiguos* (1958); tiene lugar seis años antes de la persecución religiosa desatada por el gobierno posrevolucionario y muestra la fuerza comunitaria del sector social que se manifestó en su contra: un sector compenetrado en su vida cotidiana de religiosidad católica. Los demás relatos suceden en las décadas de 1950 y 1960, y en la Ciudad de México, excepto el de Martínez Assad, que ocurre también en los años cincuenta en un poblado pequeño (San Francisco del Rincón, Guanajuato). En estas décadas encontramos una escena más secularizada, individualista y plural. La comunidad había perdido vigor y era la familia la que determinaba la forma y el valor que adquirían los rituales religiosos. La sociedad citadina de México aún se revelaba como un mundo predominantemente católico; en él, la primera comunión tenía importancia y podía ser entrañable para quienes participaban; con todo, ya se anunciaba la disminución de la centralidad de las prácticas religiosas que sobrevino en las décadas siguientes.



Bibliografía

Levi-Strauss, Claude (1958). *Anthropologie structurelle.* París: Plon.

Nietzsche, Friedrich (2011) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza [publicación original entre 1883 y 1885].

Royo Hernández, Simón (2008). "Nihilismo y desierto en Nietzsche". *A Parte Rei*, núm. 56, pp. 1-8. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3021675, consultado el 22 de diciembre de 2022.



Turner, Victor (1961). "Three Symbols of *Passage* in Ndembu Circumcision Rituals: an Interpretation", en Max Gluckman (ed.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.

Van Gennep, Arnold (1909). *Rites de passage*. París: Émile Nourry.

Yáñez, Agustín ([1942] 1958). *Flor de juegos antiguos*. Guadalajara: Instituto Tecnológico de la Universidad de Guadalajara.

Guillermo de la Peña es profesor-investigador de CIESAS Occidente e investigador nacional emérito del Sistema Nacional de Investigadores. Obtuvo el doctorado en Antropología Social en la Universidad Victoria de Manchester (Reino Unido). Ha sido profesor o investigador visitante en universidades de América Latina, América del Norte y Europa, así como consultor de fundaciones internacionales. Entre otras distinciones, ha recibido la Beca Guggenheim, el Premio Jalisco en el área de ciencias y el emeritazgo de El Colegio de Jalisco. Sus temas de investigación y sus publicaciones han versado sobre la historiografía de la educación, los enfoques antropológicos en el estudio de la educación, las transformaciones y movilizaciones de los campesinados latinoamericanos, la cultura política entre los sectores populares urbanos, la historia de la teoría antropológica, así como las relaciones entre diversidad cultural y ciudadanía.



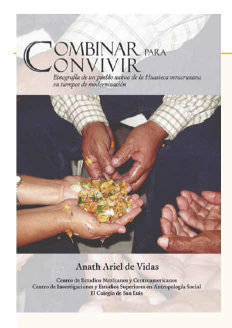


RESEÑAS CRÍTICAS

COMBINARISMO: SON LOS DIOSES QUE NUNCA SE FUERON. ETNOGRAFÍA DE ALIENTO EN LA HUASTECA VERACRUZANA

COMBINE-ISM: THEY ARE THE GODS WHO NEVER LEFT. SPIRITUAL ETHNOGRAPHY IN VERACRUZ'S HUASTECA REGION

Mauricio Genet Guzmán Chávez*



Reseña de
Combinar para convivir: Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de modernización, Anath Ariel de Vidas. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis, 2021, 500 pp.

Anath Ariel de Vidas es una antropóloga que nos ha brindado a lo largo de su trayectoria dos invaluables obras de carácter etnográfico sobre los teenek y nahuas de la Huasteca veracruzana, *El trueno ya no vive aquí* (2003) y *Combinar para convivir* (2021), así como cerca de una veintena de artículos que dan cuenta de una constante y sistemática reflexión sobre identidad, cultura, etnicidad, ritualidad y diferentes temas asociados. Sus escritos la han convertido en una huastecóloga poseedora de una fina sensibilidad para reconocer los detalles del cambio cultural y abrir senderos teórico-metodológicos que, desde el asunto mesoamericano, apuntan a la condición contemporánea de las minorías étnicas en nuestro país. Sus hallazgos perfilan una serie de debates que perturban y ofrecen salidas a las discusiones que durante tanto tiempo han constituido la base del pensamiento antropológico indigenista y que, en esta reseña, serán aludidos

* El Colegio de San Luis.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 11 • marzo-agosto 2023, pp. 275-285
Recepción: 20 de diciembre de 2022 • Aceptación: 22 de diciembre de 2022
https://encartes.mx





a propósito de su libro más reciente *Combinar para convivir. Etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana en tiempos de la modernización*.

Este libro es una propuesta de análisis sobre la etnicidad entendida como la condición sociocultural, histórica y política en la que se encuentran amplios sectores de la población mexicana, cuyos antepasados se cuentan como los habitantes originales a la llegada de los españoles en el siglo XVI. Habitantes portadores de una cultura cuya característica central ha sido su persistencia, la capacidad para resistir y reinventarse como colectividades a lo largo de cinco siglos y los años que han transcurrido en el XXI. A partir de este hecho, la autora pone sobre la mesa una argumentación polémica que se desmarca de los esencialismos predominantes en lo que se llamó la cuestión indígena, anclada principalmente a los temas de la formación del Estado y la construcción de un proyecto nacional en los países caracterizados por su lastre colonial. Estados nacionales como el mexicano que incurrieron en un tipo de particularismo histórico al concebir las culturas como realidades autocontenidas. Para el esencialismo, la recurrencia a categorías dicotómicas como tradición/modernidad, desarrollo/subdesarrollo, racional/irracional, etcétera, se tornan fundamentales para asignar valores a los grados de aculturación, asimilación o integración y, en consecuencia, desestima los mecanismos y estrategias que nos permiten entender la interculturalidad o el contacto cultural como capacidades creativas e innovadoras que posibilitan la existencia de estos grupos, a pesar de todos los tipos de despojos y violencias ejercidas en contra de sus personas, territorios y sistemas de creencias.

En este sentido, la autora no está interesada en demostrar el origen de conocimientos y prácticas apelando a la etnohistoria, sino, en un sentido inverso, corroborar y atestiguar el tipo de resonancias que la modernidad y la condición contemporánea de estos pueblos recupera y pone en circulación, mediante el uso de elementos heterogéneos que, al combinarse en la práctica ritual, generan un tipo de temporalidad diferente de la historicidad como relato lineal.

En este planteamiento observamos paralelismos con otras propuestas teóricas que se pueden englobar en el llamado giro ontológico, aunque en realidad asumen diferentes horizontes antropológicos. Nos referimos a los estudios decoloniales, el perspectivismo, ciertas corrientes del ecofeminismo, la ecología política y la cosmopolítica –en la versión de Isabelle Stengers, Marisol de la Cadena, Mario Blasser–, quienes tienen en común un

interés por desmontar o deshabilitar la dualidad entre cultura y naturaleza, cuestionar la presencia objetual de los no humanos y, en consecuencia, reconocer la naturaleza agentiva de los relacionamientos y mediaciones sociotécnicas y socionaturales.

Un título tan aparentemente inocente, *Combinar para convivir*, presenta la ontología nativa de un poblado asentado bajo el régimen de bienes comunales llamado La Esperanza (154 habitantes integrados en 46 familias), que carece de títulos primordiales, su formación es muy reciente y resulta tan pequeño que asombra por su vida ritual tan intensa. El *combinarismo*, categoría que usa la autora, tendría una relación análoga con el perspectivismo, en el sentido de que no se trata de una categoría inventada por el antropólogo, sino un orden de correspondencia a partir del cual los locales afirman las necesarias asociaciones de humanos y no humanos. Explicaré este tema más adelante, baste decir que, para Anath, el combinarismo se encuentra en el vórtice de la modernidad y no en el núcleo duro de la cultura. Dado que su obra mantiene un constante diálogo con el enfoque mesoamericanista, la obra de Alfredo López Austin está implicada en los rastros, pero sin que predomine una lógica culturalista autorganizadora.

Combinar para convivir… es un libro intensamente etnográfico. De los ocho capítulos, más la introducción y las conclusiones, los seis primeros son etnográficos, aun cuando las descripciones detalladas remiten a una depurada consignación de categorías analíticas o debates que la autora comenta tanto en el propio cuerpo del texto como a lo largo de sus notas a pie de página. Los dos últimos, VII y VIII, se presentan con un evidente trazo exegético, a partir del cual sopesa sus materiales, prefigura sus conclusiones y nos devuelve a los fundamentos pragmáticos del campesinado indígena que sobrevive conviviendo con el calentamiento global, los procesos migratorios y los actualizados mecanismos de cooptación político religiosa. Son casi 500 páginas que incluyen un breve glosario de mexicanismos, nahuatlismos y siglas, bibliografía, anexos e índice temático; además de una buena cantidad de fotos en blanco y negro y una sección intermedia con fotografías en color.

No debe ser tarea fácil para cualquier antropóloga(o) organizar los materiales recopilados a lo largo de 13-15 años (2004-2019). Lo que Anath se ha propuesto es una sistematización de materiales etnográficos que resultan significativos desde una perspectiva comparativa del pasado



reciente y el presente de dos pueblos que cohabitan la región conocida como Huasteca veracruzana. Los teenek de *El trueno ya no vive aquí y* los nahuas de *Combinar para convivir* se proyectan como modelos teóricos antagónicos. ¿O es el encuentro fortuito de esa alteridad o el sendero cultural que guía los pasos de la antropóloga para que reconozca la pluralidad efectiva de la etnicidad?

La pregunta central que orienta la presentación y reseña de este libro es la siguiente: ¿en qué sentido esta investigación se compromete y nos invita a pensar y experimentar un diferente tipo de etnografía, de relato antropológico? Diferente porque busca trascender el discurso de la tradición como ejemplo moralizante de un mundo inmaculado y también porque no apuesta en la tradición como relato patrimonialista. Acepta, por lo tanto, que las categorías clásicas de la antropología han caducado y busca sus propias claves para no incurrir en el abuso de las modas epistemológicas.

Giro ontológico sin perspectivismo

La tensión permanente a lo largo de toda la obra es la presencia de los no humanos asumidos como elementos centrales de la revitalización cultural. Los nahuas de la Huasteca veracruzana no son los amazónicos de Eduardo Viveiros de Castro, pero reconocen, respetan y celebran a esos otros como parte esencial de una convivialidad cosmopolítica. El perspectivismo postula la semejanza espiritual y la divergencia corporal, los cuerpos son envoltorios que encubren la humanidad. En La Esperanza lo que distingue esta relación es el analogismo: los no humanos son distintos en lo que respecta su fisicalidad y su interioridad –su esencia– "y de allí surge la necesidad de congregar a este universo a través de un sistema relacional específico" (p. 38) –el animismo socializado en Alfredo López Austin que se acerca más a una movilización rizomática (Deluze) que al perspectivismo–.

La autora no cuestiona el sistema de creencias, ni le interesa subrayar las contradicciones que derivan de versiones plurales resultado de recomposiciones y mezclas. El perspectivismo exige un tipo de pureza ontológica y eso es precisamente lo que no sucede en La Esperanza. Ahí más bien existe un *combinarismo*, un modelo que los propios actores le sugirieron, que no es ensamblaje, sincretismo, ni hibridación de elementos o sistemas de conocimiento y prácticas, sino "dar al mundo heteróclito una

forma aceptable y enfrentar así las adversidades, asegurando de cierto modo su control" (p. 265). Para decirlo de otro modo, el combinarismo nos remite a lo hechizo y al arte de la improvisación que no se pelea con un tipo de formalismo: "[…] pero, sobre todo, se trata de 'poner en relación manifiesta', en un solo espacio integrativo, universos concebidos de forma explícita como ontológicamente distintos y distinguidos en el plano temporal, para activar la convivencia" (p. 257). Este asunto viene a colación porque La Esperanza es una comunidad (régimen agrario de bienes comunales) formada a principios del siglo XX, y su proceso de construcción se registra a partir de sus propios relatos decoloniales y de una lucha agraria esgrimida como historia reciente. En ese sentido, la modernidad no es lo opuesto de la tradición, sino el espacio-tiempo de la revitalización, de una ritualidad que expresa en los mínimos detalles la capacidad etnogenética de los territorios y de la relacionalidad entre humanos y otros más que humanos. Si los ancestros, los dueños del monte, los tepas, escuchan cuando los rezos son en náhuatl como cuando son en español es porque más allá de la forma lo que vale es el corazón y el corazón está en los cantos, la danza, la peregrinación y el trabajo cotidiano. El *trabajo fuerza*, que es el sudor, la ofrenda, los desvelos y la intención que están en el corazón de la creencia. Para que sea posible el combinarismo debe reconocerse en el corazón de todas las cosas. Y esto es un pensamiento típicamente mesoamericano.

¿Se trata de una etnografía poshumanista?

El humanismo en antropología se hizo patente a través de diversos mecanismos, estrategias y discursos. Ahí situamos la misión evangelizadora, el desarrollo y la modernización. En sus extremos, el humanismo afirma que el proyecto humano es la verdad y lo que importa, de eso derivan las dicotomías excluyentes: objetivo/subjetivo, racional/irracional, cultura/naturaleza. En su proyección liberal el humanismo ha promovido el individualismo, la autonomía, la responsabilidad y la autodeterminación. En su vertiente radical ha promovido la solidaridad, los vínculos comunitarios, la justicia social y el principio de igualdad. De acuerdo con Rosi Braidotti, resulta imposible, tanto intelectual como éticamente, separar los elementos positivos del humanismo de sus contrapartes negativas –individualismo: egoísmo, egocentrismo; autodeterminación: arrogancia, dominación y tendencias dogmáticas en la ciencia– (Braidotti, 2015: 43).



Desde mi perspectiva, el poshumanismo en antropología se abocaría a un(a) desmontaje (deconstrucción) del humanismo en tanto tradición intelectual, contexto normativo y práctica institucionalizada. Así, un rasgo de las nuevas formas de hacer etnografía consiste en situar el comunitarismo (en cuanto praxis), lejos de un deber ser fincado en el relato etnohistórico, en la esencia o en un tipo de *ethos* transhistórico. Anath apunta que "El modo de organizar a los humanos y no humanos –estos cohabitantes peculiares– en un solo campo social, y por lo tanto los modos de relación *cultual* con ellos, indica que no se trata de una religión de salvación sino de una ética de acción a través del concepto de trabajo fuerza" (p. 259). Si traslado este concepto a otros contextos, tenemos lo que la teoría del don expuesta por Marcel Mauss tenía de más nativo, arraigada en una perspectiva relacional que reconoce las capacidades agentivas de los otros en cuanto humanos. Aquí lo que noto es que los nativos han estado situados desde siempre en un pos que puede ser posapocalíptico, poscolonial, posmoderno y poshumano, y que los antropólogos vamos un poco más despacio para entender que las discordancias y las diferencias formales son tan combinables cuanto las similitudes y semejanzas que operan en los procesos de movimiento, habitar, percibir y describir. Esto me recuerda la obra de Tim Ingold (2018).

¿La modernidad es un dato etnográfico o una cualidad del mundo nahua?

Yo hago esta pregunta para saber si la modernidad es un todo sociotécnico, un proceso de permanente cambio sociocultural y determinadas relaciones de poder bajo las que las comunidades indígenas en México se encuentran sometidas o, simplemente, vinculadas con el mundo. Al respecto, me parece que Anath no se interesa mucho por definir la modernidad como el relato paradigmático, hegemónico que desestructura y crea otro tipo de relaciones entre los hombres, los hombres y la naturaleza; sino como el escenario desde el que se produce la revitalización de las prácticas rituales entre los nahuas de La Esperanza. En tal caso, al igual que ella entiendo que la modernidad es la forma que mejor se amolda para definir los procesos de cambio del presente etnográfico. La modernidad es evocada, nunca definida, pues al enfocar el mundo cultual, el modelo *combinarista* debió de haber funcionado de la misma forma en la época colonial, la República independiente y en el periodo posrevolucionario.



En su introducción apunta lo siguiente:

> siguiendo a Osborne, es necesario distinguir el sentido de modernidad como categoría cronológica, de su sentido como categoría cualitativa, ideológica, es decir una forma de experiencia social a la cual no adhieren todos los que están involucrados en los procesos de modernización […] lo que permite el despliegue de varias formas de vivir los procesos de cambios contemporáneos, incluso a través de éticas tradicionales o no modernas (ideológicamente) (p. 39).

La modernidad está "merodeando" y se hace notar en los fenómenos de migración, en la actitud renuente que manifiestan los jóvenes para continuar realizando las labores del campo, los cambios de vestimenta y la importancia conferida a los refrescos (Coca Cola) en las ofrendas y probablemente se asimile con las admoniciones de que la comunidad se está acabando. Sin embargo, estos aspectos son tangenciales para la autora, incluso puede encontrar extensiones del ritualismo en la ciudad, lazos comunitarios que no se pierden; por el contrario, la urbe es el topos donde se maceran futuras adhesiones al culto, semilla y germen de la identidad.

Lo importante es el dispositivo ritual (mundo cultual) de las tres capas que resumo como la articulación de los ámbitos devocionales que se dan entre el espacio familiar, el kube (comunitario) y el animístico o de los tepas o seres sagrados de naturaleza ambivalente. Las tres capas también hacen referencia al mundo social o terrenal: el mestizo como diablo, el subterráneo poblado por los tepas y el mundo de los santos católicos (p. 141). (Según la mirada de López Austin correspondería a la idea de anecúmeno: espacio tiempo divino y ecúmeno: espacio mundano y perceptible. La ofrenda como puente comunicativo con los dioses y para establecer lazos y distinciones sociales-morales entre humanos).

Esta cuestión me parece relevante porque los mecanismos de transmisión de conocimiento pueden estar localizados y remitirse a prácticas "tradicionales", que, no obstante, pueden obtener su estatuto como tales a través de procesos insertos en la invención de la tradición o la retradicionalización constituyente de la modernidad, como es el uso de dispositivos móviles, redes sociales y la consulta de libros y revistas. ¿Les llamaríamos neoindios a los hijos de migrantes que perdieron su lengua materna en Reynosa y que al cabo del tiempo deciden volver a sus raíces? ¿Qué



referencialidad inter-textual provocará la publicación de *Combinar para convivir* en las décadas posteriores?

Lo cercano y lo junto: el trabajo y su fruto

No está por demás decir que con un cierto rigor metodológico el perspectivismo no embona en el contexto mesoamericano y una constatación que nos ofrece la obra que estamos comentando pasa por la noción de trabajo vinculada a la de chikawalistli: fuerza, esfuerzo, firmeza, fortaleza, valor. El trabajo es la dimensión relacional y la heredad que se transmite en forma de dones diferenciales que componen el conjunto de posibilidades de las culturas agrícolas indígenas. A través de los rezos, las danzas y toda la serie de rituales propiciatorios los nahuas de La Esperanza se suman al racimo de intencionalidades que, en su forma más pragmática, define las relaciones de comensalidad, distintas de las relaciones predatorias de las culturas cazadoras.

La noción de trabajo local mancomuna y crea relaciones de codependencia y colaboración. "La convivencia se entiende como una manera conjunta de hacer circular fuerzas a través del trabajo" (p. 148). Al mismo tiempo que afirma la identidad territorial, los rituales, rezos y ofrendas se caracterizan por abrir espacios de domesticidad a las fuerzas que operan en una ambigüedad persistente. Manejar esa ambigüedad es el dispositivo para obtener el fruto, el alimento. La domesticidad es al mismo tiempo un tipo de territorialización agraria y la producción afectiva de lugares, es decir, opera bajo una contienda dual: burocrática y simbólica, interétnica y cosmopolítica a la vez.

En las culturas cazadoras esta condición define posiciones ontológicas, en las culturas sedentarias se verifican algunas semejanzas, pero luego todo parece tornarse distinto cuando se agrega la domesticidad. Lo de afuera es secuenciado en una serie de repeticiones y expulsiones, de apropiaciones y mimetizaciones, es la idea del mal como constancia y exposición permanente que debe ser agenciada, tratada y negociada para mantenerla a raya (Dehouve, 2016). El altar doméstico se transforma en una versión en miniatura del macrocosmos y el trabajo ritual se concibe entonces como una fase consecuente del trabajo como fuerza.

Entiendo, pues, que la lógica ritual *combinarista* agenciaría realidades discursivas en una especie de cronotopos radicalizado. El mito y la historia reciente se entrecruzan para hacer del conflicto agrario una fuente rica

de reinterpretaciones, cuyo encauzamiento es la afirmación identitaria en convivencia. Así, los tepas, espíritus y dueños de los montes adquieren consistencia actualizada. En esto radica el ejercicio de integrar un conjunto en apariencia homogéneo al grupo de singularidades. La Esperanza sería, en ese sentido, una singularidad dentro de su marco regional.

La lógica ontológica versus la lógica de la acumulación

"El ser no pide prestado, se conforma con lo que es y nunca le falta nada porque siempre está dando y recibiendo". Me quedé pensando en esta frase que me inspiró la lectura de los dos últimos capítulos del libro de Anath Ariel de Vidas: "Lo más importante son las flores" y "La tierra nos une y la costumbre nos reúne", VII y VIII, respectivamente. En estos encontramos las más vehementes confirmaciones de los valores comunitarios que fincan el intercambio y la convivencia entre las personas, las familias y entre los humanos y los no humanos. Nominalmente, cuando se parte de las cosmologías indígenas, el ser se disuelve y la colectividad asume una condición genérica; el grupo, la comunidad se muestra como un ente homogéneo con peculiaridades. Ahora bien, la modernidad se nos presenta como una dimensión cualitativa que nos provoca paradójicamente distanciamiento y cercanía. El yo se convierte en un extraño y un proyecto a explorar para quienes entran y salen de la comunidad, pero para los propios especialistas rituales la cosa se juega en la interconexión, la migración no es un mero dato de la marginación, es parte del juego de la recreación cultural.

De igual manera, la antropóloga, en su calidad de extraña y especialista, recoge un ramillete de impresiones para recordarnos la centralidad de las flores:

> Así, por sus características específicas al abrir y cerrar las ofrendas, las flores parecen dotadas de una agentividad que pone en movimiento todo el ensamblaje ritual […] La puesta en movimiento del trabajo fuerza a través del aspecto florido de las ofrendas –confiriendo el conjunto de las connotaciones simbólicas asociadas a las flores–, permite así ampliar y aplicar esta noción social fundamental del trabajo-fuerza al ámbito de los no humanos y entender un aspecto central de la operación ritual mesoamericana (p. 350).



Las flores son omnipresentes y abarcativas, no son patrimonio ritual mesoamericano, instigan diferentes estados de ánimo, son el capullo y son la semilla, *la metamorfosis* (Coccia, 2021). "Dimensión trascendental de la religión local. Permiten la activación y la circulación de fuerzas regeneradoras y multiplicadoras entre las tres capas […]" (p. 356).

El costumbre y la patrimonialización parecen ir en diferentes sintonías

Para cerrar este mínimo comentario, asumo y comparto con Anath la preocupación que nos causa la patrimonialización de *el costumbre*. Los modernos nos sentimos más seguros simplificando las concepciones radicales, nos gusta someter la diferencia al discurso multicultural de respeto relativista de la alteridad. Si la tradición es un constructo de la antropología al servicio de la colonialidad, debemos persistir en aumentar la coloratura de las voces que se niegan a entrar en los itinerarios turísticos que antes eran catálogos museísticos. En eso el costumbre no es tradición, sino relato contemporáneo.

> En otras palabras, la designación externa de estas prácticas como tradicionales o como patrimonio indígena fue apropiada por los especialistas rituales bajo una forma de distanciamiento reflexivo que impone el proceso de patrimonialización. Con estos procesos, la o el costumbre vuelven a ser por lo tanto cultura y marcador de visibilización y de reivindicación de lo propio (p. 397).

El costumbre es la obligación ritual que pocos quieren asumir porque implica muchos sacrificios; es el nexo con la tierra y la manera de establecer el vínculo ético con el entorno. El patrimonio que no se le nombra así sabe navegar en las ondas de la mercantilización, entra y sale, permanece quieto, es decir, flor, canto y danza con corazón. Creo sinceramente que *Combinar para convivir* será leído atentamente por los nahuas de la Huasteca. Un agradecimiento a Anath.





Bibliografía

Ariel de Vidas, Anath (2003). *El trueno ya no vive aquí. Representaciones de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: CIESAS-CEMCA-IRD-COLSAN.

Braidotti, Rosi (2015). *Lo poshumano.* Barcelona: Gedisa.

Coccia, Emanuele (2021). *Metamorfosis.* Buenos Aires: Cactus.

Dehouve, Daniele (2016). *Antropología de lo nefasto en comunidades indígenas.* San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Ingold, Tim (2018). *Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.* Petrópolis: Vozes.

Mauricio Genet Guzmán Chávez es profesor investigador titular B del Programa de Estudios Antropológicos, El Colegio de San Luis, A. C. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Doctorado en Sociología Política por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. Está interesado en diversos temas sobre la relación entre sociedad y medio ambiente: ecoturismo, conflictos socioambientales, conservación y manejo de áreas naturales protegidas y el uso ritual de sustancias psicoactivas. Es autor de dos libros: *La naturaleza que nunca murió. Un ensayo de ecología política sobre la conservación de la biodiversidad en el trópico húmedo mexicano y la Amazonía brasileña* (2019) y *Conservación y uso regulado del peyote en México. Estudio prospectivo de la dinámica jurídica, cultural y ambiental* (2021).

CONTENIDO

Vol. 6, núm. 11, marzo-agosto 2023
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999

ENCARTES · revista digital multimedia ·


ENCARTES
revista digital multimedia


ENCARTES
revista digital multimedia



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Reguillo, Rossana
Ensayos sobre el abismo: políticas de la mirada, violencia, tecnopolítica
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 5-36
Enlace: https://encartes.mx/reguillo-regimenes-de-visibilidad-violencias-tecnopoliticas-imaginacion-metodologica
Rosana Reguillo ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5525-3414
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.317



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Flores-Márquez, Dorismilda
La imaginación metodológica al límite: Notas sobre la producción de conocimiento
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 37-47
https://encartes.mx/flores-posicionamiento-investigacion-social-imaginacion-teorica
Dorismilda Flores-Márquez ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9659-6392
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.304



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



García Canclini, Néstor
Más allá de las oposiciones binarias
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 49-60
Enlace: https://encartes.mx/garcia-conocimiento-sensible-violencias-cultura-digital
Néstor García Canclini ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5777-8230
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.308

Disponible en https://encartes.mx



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Pratt, Mary Louise
El giro planetario y la crisis de futuros. Comentario breve al texto de Rosanna Reguillo
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 61-66
Enlace: https://encartes.mx/pratt-futuridad-milenio-humanidad-saberes-tecnopolitica
Mary Louise Pratt ORCID: https://orcid: 0000-0003-1985-7779
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.307

Disponible en https://encartes.mx



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Salazar Gutiérrez, Salvador
El acontecimiento irrumpe. El horror de las violencias contemporánea y la erosión del pacto social en la frontera norte de México
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 67-79
Enlace: https://encartes.mx/salazar-ciudad-juarez-violencias-investigacion-social
Salvador Salazar Gutiérrez ORCID: 0000 0002 5205 4743
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.303



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Marroquín Parducci, Amparo
Ecos desde el abismo: Una mirada desde la tecno-utopía centroamericana
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 81-98
Enlace: https://encartes.mx/marroquin-centroamerica-bukele-metodologias-comunicacion-politica
Amparo Marroquín Parducci ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3996-3974
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.311



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Salazar Rebolledo, Juan Alberto
Presente y pretérito: la crítica antiimperialista de la Revolución mexicana desde la mirada iberoamericana de *Cuadernos Americanos* en torno del triunfo de la Revolución cubana en 1959
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 99-126
Enlace: https://encartes.mx/salazar-cuadernos-americanos-revolucion-mexicana-anti-imperialismo-compromiso-intelectual
Juan Alberto Salazar Rebolledo ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4166-9387
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.299

Disponible en https://encartes.mx



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Zires, Margarita; Cicardi, Aldo
“Están fumigando el coronavirus”. De rumores conspiracionistas en redes sociales y sus usos políticos en México
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 127-155
Enlace: https://encartes.mx/zires-cicardi-rumor-conspiracionista-coronavirus
Margarita Zires ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7606-528X
Aldo Cicardi ORCID: https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-8757-5453
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.293

Disponible en https://encartes.mx



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Hernández Dávila, Carlos Arturo
“Si Dios no dice, no morimos”: crónica multimedia del cerco ceremonial otomí contra el covid-19
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 157-171
Enlace: https://encartes.mx/hernandez-coronavirus-otomies-enfermedad-rituales-cosmopolitica
Carlos Arturo Hernández Dávila ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9810-5916
Enlace de YouTube: https://youtu.be/qTRmIbz996c
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.276



Disponible en https://encartes.mx

Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Flores, Carlos Y.
Justicia comunitaria y espectáculo ritual. Un caso de derecho maya en Guatemala
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 173-183
Enlace: https://encartes.mx/flores-derecho-maya-maras-ritual-resolucion-de-conflictos
Carlos Y. Flores ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3113-272X
Enlace de YouTube: https://youtu.be/WZV9rx6jpzk
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.286

Disponible en https://encartes.mx



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Arias, Patricia; Julio C., Castro S; Martha, Muñoz Durán;
Imelda, Sánchez García
Elogio de la diversidad. Los nuevos monumentos del mundo rural
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 185-221
Enlace: https://encartes.mx/arias-castro-muñoz-sanchez-monumentos-simbolo-especializacion-trabajo
Patricia Arias ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7134-013
Julio C. Castro S ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2256-9532
Martha Muñoz Durán ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8668-0187
Enlace de YouTube: https://youtu.be/TAcGtf0KrVA
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.275

Disponible en https://encartes.mx



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Gutiérrez Zúñiga, Cristina
Transnacionalismo y la ruptura del nacionalismo epistemológico
Entrevista con Peggy Levitt
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 223-225
Enlace: https://encartes.mx/gutierrez-entrevista-levitt-transnacionalismo-migracion-metodologia
Cristina Gutiérrez Zúñiga ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2295-8992
Peggy Levitt ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2295-8992
Enlace de YouTube: https://youtu.be/Vwv_cw_twf8
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.326



Disponible en https://encartes.mx

Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Gutiérrez del Ángel, Arturo; Alvarado Lugo, Greta;
Garnica Quiñones, Frances Paola
La iridiscencia de las luciérnagas. Hiroshima tras la lente de
Seiji Shinohara
Entrevista con Seiji Shinohara
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 227-231
Enlace: https://encartes.mx/gutierrez-alvarado-garnica-entrevista-shinohara-fotografo-hiroshima
Arturo Gutiérrez del Ángel ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2974-1991
Greta Alvarado Lugo ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7514-7037
Frances Paola Garnica Quiñones ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6957-1299
Enlace de YouTube: https://youtu.be/dBD3lFEhv3I
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.325



Disponible en https://encartes.mx

Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Cornejo-Valle, Mónica; Ramírez Morales, María del Rosario; Cazarin, Rafael; Delgado-Molina, Cecilia
Activismos y narrativas biomédicas sobre género y sexualidad
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 233-245
Enlace: https://encartes.mx/delgado-cornejo-cazarin-ramirez-investigacion-social-teoria-genero-cuerpo-sexualidad
Mónica Cornejo-Valle ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1001-6666
María del Rosario Ramírez Morales ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4814-6191
Rafael Cazarin ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5693-5628
Cecilia Delgado-Molina ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2008-0936
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.321



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Navarro Jiménez, Francisco Javier
Hacia una interpretación geográfica e histórica de la arquitectura neogótica jalisciense
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 247-254
Enlace: https://encartes.mx/navarro-arquitectura-neogotica-jalisco
Francisco Javier Navarro ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3641-8567
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.288



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Saumade, Frédéric
La territorialidad wixárika, entre geografía sagrada y recomposiciones contemporáneas
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 255-265
Enlace: https://encartes.mx/saumade-territorialidad-compartida-wixarika-antropologia-etnografia
Frédéric Saumade ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7023-2822
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.300

Disponible en https://encartes.mx



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



De la Peña, Guillermo
Lo ideal y lo realmente experimentado: etnografía del ritual de la primera comunión
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 267-273
Enlace: https://encartes.mx/de-la-pena-etnografia-ritual-primera-comunion-colectividad
Guillermo de la Peña ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1739-2026
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.301

Disponible en https://encartes.mx



Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Guzmán Chávez, Mauricio Genet
Combinarismo: son los dioses que nunca se fueron. Etnografía de aliento en la huasteca veracruzana
Encartes, vol. 6, núm 11, marzo-agosto 2023, pp. 275-285
Enlace: https://encartes.mx/guzman-etnografia-pueblo-nahua-veracruz-modernidad
Guzmán Chávez, Mauricio Genet ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4516-6568
DOI: https://doi.org/10.29340/en.v6n11.302

Disponible en https://encartes.mx